



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

WIDENER

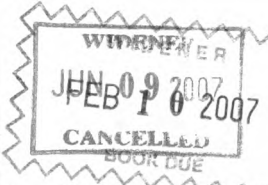


N C86S 8

# WIDENER LIBRARY

Harvard College, Cambridge, MA 02138: (617) 495-2413

**If the item is recalled, the borrower will be notified of the need for an earlier return. (Non-receipt of overdue notices does not exempt the borrower from overdue fines.)**

*Thank you for helping us to preserve our collection!*





A 40.-

297/261

cover

KITĀBU 'L-MASĀ'IL FĪL-HILĀF BEJN

AL-BASRIJĪN WA 'L-BAGDĀDIJĪN.

AL-KALĀM FĪL ĠAWĀHIR.

Die

atomistische Substanzenlehre

aus dem Buch der Streitfragen

zwischen Basrensern und Bagdadensern

ediert von

Arthur Biram

**Arthur Biram.**

Leiden.

E. J. Brill.

1902.

---

Druck von H. I t z k o w s k i, Berlin, Gips-Str. 9.

Meinen lieben Eltern.





Der uns vorliegende arabische Text ist der erste Teil<sup>1)</sup> der von *Schreiner* nach Bedeutung und Inhalt schon behandelten<sup>2)</sup> „Streitfragen der Bagdadenser und Basrenser“<sup>3)</sup>. Das Kapitel giebt, wenn auch nicht ein fertiges System, so doch die Grundlagen eines Systemes der Atomistik vom Standpunkt der basrensischen Mu‘taziliten aus<sup>4)</sup>. Wir kannten bisher wesentlich auf Grund der Darstellungen Maimonides’<sup>5)</sup> und Ahron ben Elia’s<sup>6)</sup> die atomistischen Anschauungen der Aš‘ariten, die zuletzt

---

1) Nach Schreiner’s Annahme der dritte Teil; indes halte ich die Handschrift am Anfang für vollständig; eine Unvollständigkeit habe ich im Manuskript nur zwischen f. 156 b und 157 a wahrgenommen, wo eine Anzahl Blätter fehlen muss.

2) Schreiner, Studien über Jeschu‘a ben Jehuda (XVIII. Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin) S. 20 ff.

3) mscr. Berlin; Glaser 12; Ahlwardt IV, 5125. f. 1 b—46 b: al-kalām fi’l-ğawāhir in 19 Fragen. Die letzte von diesen, 44 b—46 b, über die Kugelgestalt der Erde, lasse ich hier aus. Die Handschrift ist, obwohl kollationiert, doch inkorrekt und veranlasst zu häufigen Textkorrekturen, teilweise mit Benutzung von Rand- oder Textglossen. Ich glaubte alle, auch selbstverständliche Korrekturen, verzeichnen zu müssen; teilweise habe ich sie durch hinweisende Noten in der Inhaltsangabe gestützt.

Ich erfülle die angenehme Pflicht, der Verwaltung der Königlichen Bibliothek zu Berlin, welche mir die Benutzung dieser Handschrift, wie auch anderer gütigst ermöglicht hat, sowie auch der Universitätsbibliothek in Leiden an dieser Stelle meinen besten Dank auszusprechen.

4) Ueber die mu‘tazilitischen Schulen von Bagdād und Baṣra im 10. Jahrhundert Steiner, Die Mu‘taziliten S. 80 ff.

5) Dalālat al-ḥā’irīn I, 73. Munk, Le guide des Égarés S. 375 ff. Dazu Belegstellen wesentlich aus aš‘arischen Kalāmwerken bei Schreiner, Der Kalām in der jüdischen Litteratur (XIII. Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums zu Berlin) S. 45 ff.

6) Ez ḥajim, herausgegeben von Steinschneider und Delitzsch S. 12 ff. Auf die Bedeutung gerade unseres Textes für das Verständnis karäischer

ausführlich in ihrer Bedeutung für die Geschichte der Atomistik *Lasswitz*<sup>1)</sup> dargestellt hat. Aus der vorliegenden Quelle lernen wir die Zwischenglieder der uns bisher nur in ihrem Abschluss bekannten Entwicklung kennen. Wir erhalten ein völlig neues und verändertes Bild einer Atomistik der Mutakallimūn. — Auch für die Geschichte der Mu'taziliten besitzt unsere Quelle spezielle Bedeutung. Auf Grund der Nachrichten al-Sahrastānī's und al-Īǧī's spricht *Steiner* von scholastischen Spitzfindigkeiten und dünnen Schulstreitigkeiten zwischen den Schulen von Bagdad und Baṣra, während uns unsere Quelle in dieser Zeit, wenn auch nicht die Entstehung, so doch die Ausbildung eines ernstesten naturphilosophischen Systems zeigt. Aus dieser Zeit haben wir, abgesehen von 'Abd al-Gabbār's Muḥīṭ in Mattawīhi's Maǧmū<sup>2)</sup> und karäischen Autoren<sup>3)</sup> keine mu'tazilitischen dogmatischen Werke, und alle diese geben immer in derselben stereotypen Anordnung<sup>4)</sup> gehaltene, religionsphilosophische Systeme. Die naturphilosophischen Voraussetzungen, die, ausser aus Schreiners gelegentlichen Anführungen fast vollkommen unbekannt waren, geben uns erst die Masā'il, die eine gewisse Ergänzung und Parallele allein an dem Kalāmkapitel aus der, dem 15. Jahrhundert angehörenden Encyclopädie des Aḥmad b. Jahjā al-Ḥasanī<sup>5)</sup> finden.

Autoren hat schon Schreiner (Jeschu'a S. 21) hingewiesen. Bei Ahron ben Elia finden wir eine grosse Zahl wörtlicher Uebereinstimmungen mit den Masā'il.

1) Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik. I, S. 143—152: Die Atomistik der Mutakallimūn.

2) Schreiner, Jeschu'a S. 23 giebt das Inhaltsverzeichnis der Handschrift.

3) ib. S. 24.

4) ib. S. 24, Anm. zu S. 23. Schreiner, Kalām S. 5.

5) Das Werk führt den Titel: البحر الزحار الجامع لمذاهب علماء

الأمصار. mscr. Berlin, Glaser 230. 231. Ahlwardt IV 4894. 4895. Das

Kalāmkapitel, das die Ueberschrift führt: رياضة الأذهام في لطيف الكلام ist in f. 26 b—45 a dieser Handschrift, ausserdem in Glaser 3, Ahlwardt 4899; ich citiere nach Glaser 230. Der Inhalt dieses Kapitels, das er unter Murtaḍa citiert, giebt Schreiner Jeschu'a S. 22. Das Kapitel geht

Der Verfasser der Masā'il ist Abū Rašīd Sa'īd b. Muhammed b. Sa'īd al-Naisābūrī; er lebte zwischen 320/932 und 460/1068<sup>1)</sup>. Im Kitāb al-Muḥaṣṣal des Fahr al-dīn al-Rāzī (mitgeteilt bei Schreiner<sup>2)</sup>) wird er neben dem Kādī 'Abd al-Ġabbār, dem Verfasser des Muḥīṭ bi-l-taklīf, erwähnt und zwar, wie in einer Randglosse hinzugefügt wird, als Schüler desselben. Auch bei al-Ḥasanī wird Abu Rašīd in der, f. 5 vorausgehenden, Liste der Abkürzungen genannt, in der Einzeldarstellung der Substanzenlehre aber nicht citiert. Der Verfasser steht, wie bekannt ist, auf basrensischer Seite; im besonderen vertritt er den Standpunkt Abu Hāšim's<sup>3)</sup>, während er andere basrensische Ansichten, wie die Abu 'Alī's,<sup>4)</sup> des Vaters, und Abu Abdallāh's und Abu Ishāq's<sup>5)</sup>, der Schüler Abu Hāšim's, bekämpft. Sein

auf ältere Nachrichten zurück und hat sich mir, an den Masā'il geprüft, durchaus zuverlässig erwiesen. al-Ḥasanī, unter diesem Namen citiere ich, rubriciert im wesentlichen nur die verschiedenen Ansichten der einzelnen Gelehrten und bringt dann unter der Formel قلنا، قلنا، قلت، seine eigene Ansicht, die fast immer mit der Abu Hāšim's übereinstimmt. Die hier citierten Gelehrten reichen bis auf den Kādī 'Abd al-Ġabbār herunter, den wir in dem hier edierten Teil der Masā'il nicht erwähnt finden.

1) Ahlwardt, Verzeichnis der arabischen Handschriften der Kgn. Bibliothek zu Berlin IV S. 448.

2) Zur Geschichte des Aš'aritentum (Actes du 8.e Congrès International des Orientalistes) S. 90 Anm. 5.

3) Ahlwardt a. a. O. Schreiner, Jeschu'a S. 21. Im vorliegenden Kapitel wird nur ein Beweis Abu Hāšims für nicht beweiskräftig erklärt.

4) Gewöhnlich al-Ġubbā'i genannt; beide werden in unserer Quelle entweder einzeln als šeiḥuna oder zusammen als al-šeiḥāni citiert. Ueber beide zuletzt Spitta, Zur Geschichte Abu'l Ḥasan al-Aš'ari's S. 38 ff. Ueber Abu Hāšim Schreiner, Aš'aritentum S. 86. Ueber ihn sagt das K. al-milal wa'l-niḥal aus der Encyclopädie al-Ḥasanī's, (siehe S. 6 Anm. 5) Glaser 230, f. 9b in der sonst nur aufzählenden Uebersicht der Mu'taziliten:

ولم يبلغ غيره مبلغته في علم الكلام

5) Sie werden nebeneinander aufgezählt im Kitāb al-Muḥaṣṣal S. 533 (Schreiner, Aš'aritentum S. 90 Anm. 4), bei al-Ḥasanī (Glaser 230 f. 9b) in der 10., Abu Hāšim folgenden, Generation: Abu 'Abdallāh al-Baṣrī, Abu Ishāq b. Ajjāš. Der letztere mit dem Namen: Abu Ishāq Ibrahim b. Muḥammed b. 'Ajjāš auch Fihrist, ed. Flügel 173, 21.

Standpunkt als Späterer zeigt sich selten. Gelegentlich nur lässt er indes das charakteristische Bestreben der jüngeren Basrenser erkennen, reelle Differenzen der gegnerischen Schulen in nominelle aufzulösen<sup>1)</sup>. Eine spätere Tendenz in der Auffassung älterer Ansichten ist bei der Frage der punktuellen oder raumerfüllenden Atome wahrzunehmen<sup>2)</sup>. Rein äusserlich verrät sich der jüngere Standpunkt des Verfassers, wenn er (Fr. XV) von denen spricht, die sich an Abu'l Kāsim<sup>3)</sup> anlehnen, von denen ihm einer, den er in Naisābūr sah, eine Ansicht Abu'l Kāsim's bestätigt habe. —

Gegen Abu'l Kāsim's 'Ujūn al-masā'il<sup>4)</sup>, richtete sich, wie bekannt<sup>5)</sup>, die Polemik unseres Verfassers. Wie ich indes glaube, nicht in allen Teilen seines Werkes; in dem vorliegenden Abschnitt wesentlich in den mittleren Partien Frage V—XI, die äusserlich eine gewisse, nicht durch die Unwichtigkeit der Gegenstände bedingte Knappheit im Gegensatz zu den anderen Partien des Werkes zeigen. Diese sieben Fragen gebrauchen auch überwiegend den terminus *guz'* für Atom<sup>6)</sup> und verraten die geschilderte Tendenz des jüngeren Bearbeiters. Die übrigen Teile unseres Kapitels zeigen von dieser litterarischen Polemik nichts, von Polemik überhaupt nur wenig. Sie sind im wesentlichen

<sup>1)</sup> Der charakteristische Ausdruck dafür lautet *وهذا خلاف في العبارة*.

<sup>2)</sup> Siehe unten S. 17 Anm. 1.

<sup>3)</sup> Ueber Abu'l Kāsim: Steinschneider, *Polemische Litteratur*. S. 28. Sahrastānī nennt ihn al-Ka'bī, (ihm folgend Steinschneider). In unserer Quelle und bei al-Ḥasanī heisst er al-Balḥī. (auch Fihrist 174, 1 ist unter al-Balḥī neben al-Ḥajjāṭ Abu'l Kāsim zu verstehen). Unter Abdallāh b. Aḥmad b. Maḥmūd al-Balḥī oder al-Kelbī (K. al-Muḥaṣṣal II, 148 bei Schreiner, *Aṣ'aritentum* S. 36, Anm. 5) ist auch Abu'l Kāsim zu verstehen, da ihn auch Ḥasanī f. 9a unter dem Namen: Abu'l Kāsim 'Abdallāh b. Aḥmad al-Balḥī citiert.

<sup>4)</sup> Diese werden citiert: p. 35, 36, 37 im letzteren Falle ohne Nennung Abu'l Kāsim's: *ذكر في عيون المسائل*. Ein anderes Werk Abu'l Kāsim's wird, wenn auch nicht dem Titel, so doch dem Inhalt nach p. 27, p. 40 citiert: *Kitāb ma ḥālafa aṣḥābahu fihī*.

<sup>5)</sup> Ahlwardt, IV, S. 448. Schreiner, *Jeschu'a* S. 21.

<sup>6)</sup> Siehe darüber S. 17 Anm. 1.

durchaus authentische<sup>1)</sup> Darlegungen der basrensischen Ansichten. Die gewählte Form von Frage und Antwort ist eine ganz gewöhnliche litterarische Form der Zeit, setzt keine reelle Diskussion voraus<sup>2)</sup>. Nur die den einzelnen Kapiteln angehängten Fragen zeigen persönliche Beziehungen und richten sich, wie sich zu Frage VI<sup>3)</sup> erweist, gegen Abu'l Kāsim. —

Die den einzelnen Fragen vorausgeschickte Zusammenstel-

1) Der Verfasser beruft sich in seiner Darstellung an verschiedenen Stellen ausdrücklich auf ältere Beweise; meistens allgemein unter der Formel: *لما (بما) قد بين في الكتب* p. 9. 21. 39. Fr. XVII; auch unter der Formel: *قد قيل* z. B. p. 39. Fr. XVII. (Die Beweiskraft der unter dieser Formel citierten Beweise wird meist von dem Verfasser erschüttert und eigene Beweise an deren Stelle gesetzt), bisweilen auch unter der Formel: *وقد استدل على ذلك*. Die letztere Form findet sich vorzugsweise bei Angabe einiger zum Beweis des leeren Raumes verwandter physikalischer Beobachtungen (p. 27, p. 29). Von einer dieser wird p. 27 angegeben, dass sie Abu Ishāḳ b. 'Ajjāš schon citiert habe. Dieser muss also ein Buch über den leeren Raum, vielleicht über die Atomistik überhaupt verfasst haben. In derselben Untersuchung wird auch Abu Hāšim citiert mit einem, nicht stichhaltigem Beweise p. 29 und der Widerlegung Abu'l Kāsim's ibidem. Abu Hāšim ist auch das zweimal citierte K. al-naḳḳ 'alā aṣḥāb al-ṭabā'i'i p. 25, 16. 38, 13 zuzuschreiben, denn der Fihrist I, 174, 14 erwähnt ein Werk Abu Hāšim's unter dem Titel: K. al-ṭabā'i'i w'al-naḳḳ 'alā al-kā'ilina bihā. Nach dem Namen und den beiden Citaten zu schliessen, richtet sich das Buch gegen die Annahme der 4 Naturzustände und überhaupt gegen jede organische Naturerklärung. Von seinen eigenen Werken citiert der Verfasser Fr. XVIII nur ein K. al-guz', also wohl eine systematische Arbeit über die Atomistik, in diesem Buche habe er eine von Abu Hāšim vorgebrachte Frage erledigt. — Der Verfasser hat also eine reiche Litteratur vor sich gehabt, die er teils exerpiert, teils erweitert hat. Die Thatsache, dass Abu Hāšim's Schüler Abu Ishāḳ und der Verfasser selbst eigene atomistische Werke verfasst haben, ist interessant.

2) Der Ausdruck „Frage“ wird auf die, mit „Wenn jemand“ beginnenden Einwände nur selten gebraucht. In solchen Fällen allein handelt es sich bei dieser Form um wirkliche Einwände.

3) Die dieser Untersuchung angehängte Frage auf p. 37 entspricht dem auf p. 36 als Ansichten Abu'l Kāsim's überlieferten; ähnlich auch bei Frage III.

lung der einzelnen Ansichten, Azl genannt<sup>1)</sup>, beschränkt sich fast nur auf die beiden entgegengesetzten Anschauungen der Basrenser und Abu'l Kāsim's, selten werden ausführlichere Nachrichten gegeben. Ausser den schon genannten Mu'taziliten werden noch genannt: Abu'l Ḥusain al-Ḥajjāt<sup>2)</sup>, der Lehrer Abu'l Kāsim's, Abu Bekr b. al-Ḥšīd<sup>3)</sup>, Abu 'Abdallāh Muhammed b. 'Omar al-Saimari<sup>4)</sup>. Von den jüngeren Bagdadenser wird nur Abu Ḥafṣ al-Ḳirmīsīnī (Fr. XIV) genannt, von älteren Autoren Ibrahīm, genannt al-Nazzām<sup>5)</sup>.

Als Mittel der Beweisführung gebraucht der Verfasser hauptsächlich: Hinweis auf den regressus in infinitum, auf ein Reciprocitätsverhältnis, auf gleichzeitige Existenz und Nichtexistenz, die Teilung der Atome, den Sprung, die Koexistenz zweier Körper im selben Ort und zur selben Zeit. Die Bedeutung der einzelnen macht die Inhaltsangabe klar. Dass in diesem scholastischen Werke auch die physikalische Beobachtung, teilweise sogar das Experiment zu den Beweismitteln gehört, verdient hervorgehoben zu werden. Seinen Ausgang für die Beweisführung nimmt der Vorfasser meistens von Disjunktionen<sup>6)</sup> von grösserem oder kleinerem Umfang.

Das System der basrensischen Atomistik, wie es die Zusammenstellung der zerstreuten Aeusserungen unseres Verfassers ergibt,

1) Fr. XIII.

2) Ueber ihn Steiner, S. 81.

3) Fihrist I, 172 zählt ihn unter die hervorragendsten Mu'taziliten. Ibn Ḥazm, Milal II, 148 (bei Schreiner Aš'aritentum S. 86 Anm. 5) betrachtet ihn als Führer einer der 3 Hauptrichtungen der Mu'taziliten neben Abu Ḥāšim und Abu'l Kāsim, den Führern der beiden anderen Richtungen,

4) Er wird mit dem ersteren zusammengiciert Fr. XVII, ebenso werden sie Fihrist 173, 27, 174, 6 zusammengenannt. al-Ḥasanī f. 9b zählt al-Saimari (allein diesen Namen führt er auch im Fihrist) unter den Zeitgenossen Abu Ḥāšim's auf. Mit Abbād b. Suleimān al-Daimarī (Schreiner, Aš'aritentum S. 88) ist er nicht identisch.

5) Ueber ihn Steiner S. 81.

6) Manche dieser Disjunktionen betrachtet Schreiner, Jeschu'a S. 28 als eine Einteilung der „Wirkenden“; ich glaube nicht, dass man ihnen diese Bedeutung beilegen kann.

ist eine Combination atomistischer und aristotelischer<sup>1)</sup> Ansichten, der Korpuskularphyik mit der Theorie der substantiellen Formen.

Substanz ist hier dasjenige, was in seiner Existenz einen Raum erfüllt und unmöglicherweise weiter teilbar ist, d. h. die Substanz ist das raumerfüllende (متاحيز) Atom. Dieses Atom

heisst nun الجزء الذى لا يتجزأ — جزء، meistens ja fast immer führt es aber den Namen جوهر d. h. Substanz. Substanz und Atom sind also für unser System vollkommen identisch. Nicht das Atom schlechthin ist جوهر منفرد<sup>5</sup>. Dieser Ausdruck bedeutet im speziellen: „das isolierte Atom“ — Auch das Atom nimmt schon einen Raum ein, wenn auch nicht den Makān, den dreidimensionalen Raum. Diesen braucht das Atom nicht, denn er ist ein Körper, nämlich das, was die Dinge am Fallen hindert, worauf sie ruhen. Als raumerfüllendem Atom kommt auch ihm schon eine Quantität, eine gewisse Raumgrösse zu, مساحة, welche unmöglich sich erst aus der Zusammensetzung ergeben kann, vielmehr von dieser schon vorausgesetzt wird. Diesem Attribut des Atoms, der Raumerfüllung, entsprechen gewisse Bestimmungen desselben. Als raumerfüllende Substanz nämlich nimmt es Accidenzen an, ferner verhindert es ein anderes, an seine Stelle treten und schliesslich kann es als raumerfüllende Substanz mit zwei Sinnen so, des Sehens und Tastens wahrgenommen werden.

Wenn das Atom raumerfüllend ist, muss es in einer Richtung sein. Denn allein dadurch wird ein anderes Atom verhindert, seine Stelle einzunehmen und wird gezwungen, in eine der 6 Stellungen zu ihm zu treten. Indes ist zu bemerken, dass nur die wirkliche Einnahme einer Richtung, nicht die

• <sup>1)</sup> Damit gebe ich kein Urteil über die Quelle des vorliegenden Systems ab; ebenso wenig beabsichtige ich, mit gelegentlichen Citaten aus Aristoteles, die ich allein zur Sacherklärung ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit heranziehe, einer Untersuchung über die Quellen unseres Systems zu präjudicieren. — Bei der hier folgenden Darstellung des Systems gebe ich keine Belege. Die Inhaltsangabe mit Anmerkungen bringt dieselben.



blosse Annahme derselben eine Eigentümlichkeit der Raumerfüllung ist. Ausser diesen beiden Attributen der Raum- und Richtungeinnahme kommt nun dem Atom noch ein drittes Attribut zu: die Existenz, wuğüd, welche ihrerseits die Voraussetzung für die Raumerfüllung ist. Aber auch im Nichtsein schon hat das Atom unbedingt ein Attribut, das man als sein Wesensattribut bezeichnen kann, nämlich die Substantialität.

Das Attribut der Richtung hängt ab von einem der Accidenzen der Substanz, dem „Sein“ (kaunun) des Atoms, d. h. dem Sein des Atoms in einem bestimmten Sinne oder dem speziellen Sein des Einzelatoms. Dieses „Sein“ also hat auf das Attribut der Richtungsnahme Einfluss. Solange dasselbe Sein an ihm ist, kann das Ding nicht seine Richtung ändern, und umgekehrt, solange das Atom dieselbe Richtung hat, können nicht verschiedene akwän d. h. Seinsmöglichkeiten an ihm sein. Da die Substanz, wenn sie raumerfüllend ist, auch in einer Richtung sein muss, für die Richtung aber das Accidenz des „Sein“ erforderlich ist, so muss sie dieses, während sie sonst alle Accidenzen entbehren kann, unbedingt tragen.

Ueber die Gestalt der Atome erfahren wir in den Masā'il nur beiläufig (Fr. XVIII) dass seine Gestalt am ähnlichsten einem Viereck, resp. Würfel sei. Bei al-Hasanī dagegen ausführlicher f. 27b: „Die Substanz d. h. Atom ist nicht würfelförmig, sondern nur dieser Form ähnlich; nach anderen wieder ist sie kugelförmig, was aber doch deswegen unmöglich ist, weil dann zwischen ihm und den benachbarten sechs Atomen trotz der Berührung sich Zwischenräume ergeben würden.“ Soviel ist jedenfalls klar, dass eine unendliche Verschiedenheit in den Gestalten der Atome, wie in der griechischen Atomistik nicht angenommen wurde. Die Massigkeit, die sich ja bei Demokrit mit der Grösse ändert, ist hier wie die Grösse, eine konstante, denn die Raumerfüllung wird ausdrücklich sıfatun wāhidatun, wie die Existenz genannt. — Die Atome alle sind ähnlich, d. h. gleichartig als Atome.

Dass die Atome in einander eindringen, ist selbstverständlich ausgeschlossen, daran hindert ja eben die Raumerfüllung.

Will man also Bewegung und gewisse Prozesse, wie Verdünnung und Verdichtung zugeben, so muss man einen leeren Raum annehmen. Die Diskontinuität der Materie wird in ihren schärfsten Consequenzen vertreten: selbst am Treffpunkt zweier Atome kann ein drittes Atom Platz finden; das bedeutet, dass die Continuität der Materie vollkommen ausgeschlossen ist.

Die Atome erhalten ihre qualitative Bestimmtheit durch Accidenzen und zwar kann jedes Atom jedes Accidenz tragen. Ob das Atom es wirklich auch trägt, kommt dabei gar nicht in Frage, die Fähigkeit dazu besitzt es auf jeden Fall. Die Accidenzen sind etwas durchaus veränderliches, auch ihre Dauer ist der Dauer der Substanz nicht gleich, auf der sie sich befinden, die also ihr Substrat ist, vielmehr dauern sie solange, bis sie durch ihr Gegenteil aufgehoben werden. Die Substanz kann alle Accidenzen, allein mit der schon mitgetheilten Ausnahme, entbehren, da zwischen allen anderen und dem Atom kein innerlicher Zusammenhang besteht, Gott also sehr wohl das eine ohne das andere erschaffen kann.

Was Atome und Accidenzen sind, das sind sie im wesentlichen auch schon im Nichtsein. Zum mindesten ist auch das Nichtexistierende schon ein Ding, es ist vorhanden, nur die äusserliche Existenz fehlt. Es ist dies die Lösung der schwierigen, von Aristoteles in ganz anderem Sinne gelösten Frage, wie aus dem Nichtseienden etwas werden könne, denn aus nichts wird nichts. Es wird also, ungeachtet der Annahme der Schöpfung Gottes, dem in die Existenz zu rufenden Dinge ein Zustand gegeben, der beziehungsweise ist und beziehungsweise nicht ist. Diese Präexistenz im Begriff schliesst aber keineswegs die Schöpfung aus, vielmehr schafft Gott Atome und Accidenzen dadurch, dass er ihnen das Attribut der Existenz verleiht. Die Existenz beruht auf der Schöpferthätigkeit Gottes. Geschaffen werden in diesem Sinne direkt nur Substanzen und Accidenzen, nicht Körper.

Wenn nun die Substanz und das, mit ihr unzertrennlich verbundene, Accidenz des „Seins“ zur Existenz geführt ist, so entsteht, wenn zwei Atome mindestens benachbart sind, die Zu-

sammensetzung. Und diese ist das Mittel zur Körperbildung, ebenso wie durch die Trennung der einzelnen Atome die Körper wieder vergehen. Etwas genauer spricht sich über die Bildung des Körpers, d. h. des drei Dimensionen einnehmenden Dinges, aus den Atomen al-Ḥasanī f. 27b. aus: „Wenn dem einen Atom ein anderes zugeordnet wird, so entsteht eine Linie. Wenn 4 in einem Viereck zusammentreten, so entsteht eine Fläche. Wenn auf diesen vier sich vier andere niederlassen, so entsteht ein Körper.“ Die Mindestzahl der körperbildenden Atome wäre nach dieser Ansicht also 8. — Die auf diese Weise entstandenen Körper nun können ebensowenig, wie die Atome eine Verwandlung erleiden. Es kann also nimmermehr Luft etwa Wasser oder Feuer werden.

Die Vorgänge der Körperwelt vollziehen sich mit physikalischer Notwendigkeit, sie sind notwendig (mūğiban) geschaffen, die Schöpfung durch Gewohnheit (F'ıl bil-'ādati), nicht in notwendiger Existenz, wird in allen Fällen, in denen sie als Erklärung von Naturvorgängen verwandt werden soll, abgelehnt, da sie Regelmässigkeit nicht verbürgt. An dem Verlauf aller der Dinge, welche nothwendig existierend sind, kann auch die Thätigkeit Gottes nichts ändern.

Die Einwirkung der Dinge auf einander ist mechanischer Art; sie besteht in Druck und Stoss und dieser gestattet auch eine Fernwirkung mit Hülfe der „Erzeugung“. Dieser „Druck“, der sich in verschiedenen Formen als Stoss, Widerstand, Schwergewicht, Gleichgewicht äussern kann, ist etwas von aussen kommendes. Er ist die Ursache der Bewegung in weitestem Sinne.

Mit dem Vergehen der Körper vergehen noch nicht die Atome, denn diese ihrerseits dauern noch solange, bis sie durch ihr Gegenteil aufgehoben werden. Diese Dauer beruht nicht auf einer besonderen Ursache, denn dies würde zur fortdauernden Neuschöpfung führen; sie ist nur das Beharren der Existenz. Wenn die Substanz dann vergeht, vergeht sie nicht etwa dadurch, dass Gott sie vernichtet (a'dama) oder dadurch, dass er nicht mehr die Dauer schaffte, vielmehr vergeht sie dadurch, dass ein

besonderes, substratloses Ding, das ihr entgegengesetzt ist, nämlich der „Zustand des Vernichtetseins“ al-fanā' sie ereilt. Auf dieses Nichtsein wird Gott gar kein direkter Einfluss eingeräumt. „Das Sein ist durch einen Schöpfer (fā'il), das Nichtsein durch ein blosses Ding, nämlich das Vergehen, welches den Gegensatz zur Substanz bildet“. Und darin liegt es auch begründet, dass die Atome zur selben Zeit alle vergehen müssen, denn Gott hat eben nicht den Einfluss, ein Atom ohne das andere zu vernichten. Auch in dem Begriffe des Vernichtetseins liegt nichts, was ihm eine spezielle Geltung für einen gewissen Teil der Atome verleiht.

Diese kleine Skizze kann die Tendenz zeigen, die in diesem System lebt. Wenn auch die Freiheit des göttlichen Schaffens ausdrücklich betont wird (z. B. p. 15, 1. 16, 2—8) so findet sie doch ihre Grenze an der physikalischen und logischen Möglichkeit. الوصف بالقدرة على المحال محال. „Gott die Macht über das Unmögliche zuzuschreiben, ist unmöglich.“ (Fr. XVII) „Die Macht des Schöpfers erstreckt sich auf das Ding nur in bezug auf die Schöpfung; denn wenn sie ohne jede Einschränkung über diesen Zusammenhang hinausgeht, so würde es nötig sein, dass das Wesen von dem Schöpfer in jeder Beziehung abhängt, und dies würde dann zu dem Glauben an die Möglichkeit eines solchen Zusammenhanges führen. Der Glaube kommt ja zu diesem Urteil nur, weil er ohne Einschränkung über eine Beziehung hinausgeht.“ (Fr. XVII, 1. Beweis). Durch diese Grundtendenz wird die Frage nach den Quellen verwickelter, denn das metaphysische Interesse der Mutakallimūn an einer Atomistik in dieser Form ist nicht ohne weiteres klar. Der Unterschied des vorliegenden Systems von der aš'aritischen Atomistik (siehe oben S. 5) liegt in der ganzen Grundtendenz, aber auch in der Einzelausführung.

Mit einigen Worten möchte ich noch auf die Stellung Abu'l-Kāsim's zur Atomistik eingehen. Frage VI, hören wir, von diesem die Ansicht ausgesprochen: „Das Atom hat noch keine Qualität“ oder Frage V: „Das Atom nimmt erst dann einen

Raum und eine Richtung ein, wenn ein anderes neben ihm ist. Hasanī f. 27b: „Atome übereinander sind zum Körperbau nötig.“ Aus solchen Aussprüchen Abu'l-Kāsim's könnten wir den Eindruck gewinnen, dass auch er Atomist war und zwar ein Vorläufer der späteren atomistischen Schule bei den Aš'ariten, welche Position und Ausdehnung dem an und für sich quantitätslosem Atom erst bei seiner Vereinigung mit einem anderen zuerteilte. Dem steht entgegen, dass Abu'l-Kāsim die Gleichheit der Substanzen (Frage I) und den leeren Raum ablehnte (Frage IV). Man muss bei ihm an starke, aristotelische Beeinflussung denken. Nach aristotelischem Vorbilde giebt er die Verwandlung von Wasser und Luft ineinander zu. Dieses findet seine Erklärung damit, dass er alle Körper aus den vier gleichen Naturzuständen, warm, kalt, nass und trocken, entstehen lässt. Dass er jedenfalls der Willkür Gottes mehr überlassen hat, geht daraus hervor, dass er Gott auf die „Dauer“ (Frage XIV) und auf den Zustand des Vernichtetseins, (Frage XVI und XVII) Einfluss einräumt. Zuverlässiges können wir nach unserer Quelle über Abu'l-Kāsim nicht sagen. Sie ist ja eine Darstellung des Systems Abu-Hāšims; Abu'l-Kāsim findet doch nur in polemischer Absicht Erwähnung.

Ich gehe nun zur Darstellung des Inhalts der einzelnen Untersuchungen über.

## I. Untersuchungen über die Aehnlichkeit der Substanzen<sup>1)</sup>.

Unsere Lehrer, (gemeint sind die Basrenser Mu'taziliten) sind der Ansicht, dass die Substanzen allesamt eine Art

<sup>1)</sup> Die in unserem Text weit häufiger, als die eigentliche Bezeichnung جوهر oder الجزء الذى لا يتجزأ für das Atom gewählte Bezeichnung mit „Substanz“ ist auch sonst ganz gewöhnlich, wie Averroës mitteilt (bei Munk, Guide des Égarés S. 186 Anm. d. S. 186). Dazu Hasanî f. 27 a: „Die Substanz ist dasjenige, was in seiner Existenz Raum erfüllt und dessen Teilung unmöglich ist.“ Von den karäischen Uebersetzern wird „Substanz“ durchgehends mit ذر oder ذرة d. i. Atom übersetzt, s. Schreiner, Kalām S. 37 ff. — Von den beiden Hauptbedeutungen, die Aristoteles für die Substanz angiebt, (Metaph. IV, 2. 1017 b. 28) kommt für die Masā'il nur diejenige in Betracht, wonach die Substanz, das letzte Raumerfüllende (το ὑποκείμενον, hier المتكيز, s. Schreiner, Kalām S. 8 Anm. 2) ist das, was nicht von einem anderen ausgesagt wird. Siehe z. B. auch al-Īgī, ed. Soerensen p. 14 und p. 18 الجوهر هو المتكيز بالذات und Josef al Bašir (bei Schreiner, Kalām, S. 37 Anm. 6): „Substanz ist, was einen Raum einnimmt.“ — Die Substanz ist ferner der beharrliche, reale Träger der Accidenzen, als solcher auch ausdrücklich als Substrat bezeichnet (z. B. Fr. XIV u. XVI). — Die Substanz wird p. 22, 10 auch dasjenige genannt, „was die Gegensätze annehmen kann“, entsprechend einer aristotelischen Erklärung, die aber nach Zeller II, 2 S. 308 Anm. 1 der Definition der Materie sehr nahe kommt; aber Materie ist ja in unserem System auch die Substanz nur; sie ist entsprechend der mechanisch-materialistischen Gesamtaufassung nur atomisierter Stoff, stoffliches Atom. — Die Unteilbarkeit der Substanz wird nirgends bewiesen, sondern stets vorausgesetzt, dagegen Hasanî f. 27 b: „Die einfache Substanz (d. h. das Atom; hier mit dem Ausdruck جوهر فرد bezeichnet, während sich in den Masā'il diese Bezeichnung, weil einer späteren Zeit angehörig, nicht findet) kann nicht weiter geteilt werden; al-Nazzām sagt, es kann bis ins Unendliche geteilt werden (Schreiner, Kalām S. 9 Anm. 1 und 3); ein Teil stimmt dem zu, die Philosophen nicht. Nach unserer Meinung wäre die Substanz, wenn sie teilbar wäre, zusammengesetzt, und die Teilung eines

bilden<sup>1)</sup>, d. h. gleichartig sind. Abu'l Kāsim al Balhī ist der Meinung, dass die Substanzen verschieden sind, ebenso wie sie ähnlich sind. Und zwar hat er in seinen Büchern im Beweis für die Unkörperlichkeit Gottes gesagt: „Nur das ist ein Körper, was ein Analogon hat“. Und daraus folgt, dass es möglich ist, dass ein Körper von dem anderen verschieden ist; jedoch ist es auch möglich, dass er ihm ähnlich ist.

Die Richtigkeit der basrensischen Ansicht wird folgendermassen bewiesen:

I. Zwei Substanzen können bei der Wahrnehmung mit einander vertauscht werden, trotzdem wir eine gewisse Verschiedenheit kennen, oder, wie man das auch ausdrücken kann, trotzdem kein Zusammenhang zwischen ihnen besteht<sup>2)</sup>. Die Vertauschbarkeit aber bei der Wahrnehmung beruht auf einer Gleichheit in bezug auf dieselbe. Die Gleichheit in bezug auf die Wahrnehmung wiederum auf dem gemeinsamen Besitz der Folgerung des Wesensattributes<sup>3)</sup>, da die Wahrnehmung mit ihrem

jeden Körpers unmöglich, da sie ja ins Unendliche geht. Und so wäre die Ansicht vom Sprung nötig.“ — Ich behalte die Bezeichnung Substanz für das Atom bei; gemeint sind durchwegs Atome.

<sup>1)</sup> Dass dies einer Behauptung der Atomistik gleichkommt, ist aus Aristoteles, Physik I, 2. 184 b zu ersehen; dazu die arabische Uebersetzung des Abu'l Husain Muhammed 'Alī al-Baṣrī (Steinschneider: Die arabischen Uebersetzungen; XII. Beiheft zum Centralblatt für Bibliothekswesen S. 58) mscr. orient. Leyden 1433 f. 2 a:

وإن كانت غير متناهية  
فأما أن تكون على ما قال ديمقريطس واحدة في الجنس إلا أنها  
في الشكل أو في الصورة مختلفة — Abu'l Kāsim's Ansicht aus der II. Untersuchung darf nicht dazu führen, für die Frage nach der Gleichartigkeit der Substanzen jede reelle Differenz zwischen den gegnerischen Schulen auszuschliessen.

<sup>2)</sup> Nur ein solcher Zusammenhang pflegt sonst die Vertauschbarkeit zu begründen.

<sup>3)</sup> Gemeint ist die Raumerfüllung, (siehe p. 3, 20—22. 4. 7—22. 19, 1—2. 20, 1—20. 40, 5), während das Wesensattribut der Substanz die Substantialität ist. Die Substanz hat nach 8, 7 überhaupt 4 Attribute: Substantialität, Raumerfüllung, Existenz und Richtung. Diese Attribute

Objekte durch diese verknüpft ist<sup>1)</sup>. — Der gemeinsame Besitz der Folgerung des Wesensattributes aber bedingt die Aehnlichkeit.<sup>2)</sup>

sind die Eigenschaften, welche Aristoteles (bei Zeller II, 2. S. 205 Anm. 1) als *καθ' αὐτὸ ὑπαρχον, πάθος καθ' αὐτὸ dem συμβεβηκός* gegenüberstellt. Man muss sich aber hüten, daraus folgernd, sie alle als Wesensbestimmungen im technischen Sinne der *صفات الذات* zu betrachten. Wesensattribut ist in diesem System (siehe z. B. S. 5, 8, 18, 21—19, 1; siehe auch Frankl, Ein mu'tazilitischer Kalām aus dem 11. Jahrhundert. SWAW. B. 71 S. 190) dasjenige Attribut, das so lange, wie das Wesen, d. h. im Sein und Nichtsein, bleibt, vgl. Ḥasanī f. 45a:

أبو عليّ وأبو هاشم والصفة الذاتية التي متى علم الموصوف علم عليها موجوداً أو معدوماً والمقتضاة هي التي متى [مسا] صحت وجبت. — Die Folgerung des Wesensattributes wird die Raumerfüllung darum genannt, weil sie in der Existenz der Substanz sofort auftritt und die Unterscheidung der Substanz von der Nichtsubstanz bewirkt (p. 8, 14—9, 8, 18, 9 und andere). Die Bedeutung der Raumerfüllung für die Substanz ausser den angegebenen Stellen zu ersehen aus S. 20 Anm. 2. — Bezeichnet wird dieses Attribut auch mit *صفة مقتضاة عن صفة الذات* oder *صفة مقتضاة عن أخص أوصافه*. Aber auch der Ausdruck, dass etwas *لما هو عليه في ذاته* (deutlicher erklärt durch p. 38, 19

*لنفسه أو لما هو عليه في نفسه* oder *Fr. XVII لنفسه في صفة الذاتية* ist, bedeutet, dass es als Folgerung eines Wesensattributes oder auf Grund eines solchen ist. Diese Bedeutung für diesen Ausdruck beweist Untersuchung VIII, wo von der Grösse gesagt wird, dass sie *لما هو عليه في ذاته* sei, während es von der Raumerfüllung, die mit ihr identisch ist, gewöhnlich heisst, sie sei die Folgerung des Wesensattributes.

<sup>1)</sup> Siehe p. 3, 21—22, 5, 5, 23, 9 ff. 40, 7.

<sup>2)</sup> Vgl. Šahrastānī ed. Cureton p. 58, Jeschú'a bei Schreiner S. 32, Íǧī. S. 14. Hierzu und überhaupt zu diesem Beweise siehe Ḥasanī f. 21 a: „Alle Substanzen sind gleich, Abu'l Kāsim meint, sie sind verschieden, und dieser Meinung schliesst sich ein Teil von ihnen an. Wir aber sagen: Gleichheit heisst die Möglichkeit, dass eine der beiden Wesenheiten die andere in dem ersetzt, was für sie notwendig, möglich und unmöglich ist; die Gleichheit tritt aber infolge eines Wesensattributes ein. Abu'l Kāsim dagegen meint, die gleichen Wesenheiten müssen an allen Attributen gemeinsamen Anteil haben, ausser an Zeit und Ort. Darauf antworten wir, dies ist nach der Erklärung, die wir erwähnt haben, nicht nötig.“



Das Ding wird wahrgenommen in dem aus seinen Wesensattribut gefolgerten Attribut:

1) Wie wir die Existenz des Wahrgenommenen bei der Wahrnehmung kennen, kennen wir bei der Wahrnehmung auch die Verschiedenheit von anderen Dingen. Die Wahrnehmung muss also ihr Objekt entweder in seiner Existenz oder in dem Attribut erfassen, durch welches es von anderen Objekten verschieden ist. In bezug auf seine Existenz kann das Ding nicht wahrgenommen werden, denn dann müsste alles Existierende und zwar mit allen Sinnen in gleicher Weise wahrgenommen werden; sc. also bleibt nur übrig, dass die Wahrnehmung an dem unterscheidenden Attribute haftet<sup>1)</sup> und dies ist eben die Folgerung seines Wesensattributes.

2) Wir kennen bei der Wahrnehmung der Substanz 3 Attribute: Raumerfüllung, Existenz und Richtung. An das Attribut der Existenz kann, wie schon erwähnt, die Wahrnehmung nicht geknüpft sein, ebenso wenig an die Richtung, da wir sonst zwischen demselben Ding, wenn es sich in verschiedenen Richtungen befindet, unterscheiden müssten. Also muss sie an die Raumerfüllung<sup>2)</sup> geknüpft sein, dasjenige Attribut, durch welches

---

<sup>1)</sup> Siehe oben S. 18 Anm. 3 und nächste Anmerkung.

<sup>2)</sup> Die Bedeutung der Raumerfüllung im System der Atomistik ist ersichtlich aus Munk, Guide I S. 185 Anm. 3, aus Lasswitz, I S. 189. Die Annahme der Raumerfüllung als einer Supposition des dreidimensionalen Raumes findet sich auch in unserer Darstellung, z. B. 42, 8—9, wohl zu beobachten, in einer der mittleren Untersuchungen. — Ich bin von der seit Munk gebräuchlichen Uebersetzung „Position“ abgewichen und übersetze Winkelbrand folgend (Geschichte der Philosophie S. 32. 33) mit „Raumerfüllung“ im Sinne von Grösse und Körperlichkeit. Denn Dimension, Grösse wird in unserem System Untersuchung VIII schon dem Atom gegeben, soll, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, nicht auf der Zusammensetzung beruhen (vgl. dagegen Maimonides in der Darstellung der 1. Prämisse der Mutakallimūn Dalālat al ḥā'irīn, I., c. 73 und dazu Schreiner, Kalām S. 45 Anm. 3) und die Raumerfüllung wird an der betreffenden Stelle auch ausdrücklichen مساحة, Grösse, Dimension genannt. Ausdrücklich wird ferner von der Raumerfüllung gesagt (Untersuchung XVII), dass eine ihrer speziellesten Eigenschaften sei, dass das Ding eine Richtung nicht bloss an-, sondern wirklich einnehme. Die

die Substanz von anderen unterschieden wird, und also die Folgerung seines Wesensattributes.

3) Bei der Wahrnehmung kennen wir das Ding, wie schon gesagt wurde, in bezug auf das Attribut, durch welches es sich von anderen unterscheidet. Denn die Wahrnehmung giebt uns die Kenntnis der Aehnlichkeit und der Verschiedenheit. Würde die Wahrnehmung ausser an dieses Attribut, das die Folgerung seines Wesensattributes ist, noch an ein anderes geknüpft sein, so würde sie mit mehr als einem verbunden sein und also zum Wissen werden.

4) Die Attribute des Objektes, durch welche die Wahrnehmung mit dem Dinge verknüpft sein könnte, könnten sein:  
a) ein Attribut, das von Gott kommt; als solches kommt das Attribut der Entstehung<sup>1)</sup> in Betracht; für dieses aber gilt dasselbe, was wir schon vom Attribut der Existenz gesagt haben.  
b) ein Attribut, das von einem Begriffe<sup>2)</sup> einer Ursache herrührt; dann müssten wir aber die Substanz ihrer Richtung nach wahrnehmen<sup>3)</sup>, was wir schon zurückgewiesen haben. Ferner müssten

---

ganze Darstellung des Systems, wie es aus der Inhaltsangabe ersichtlich wird, zeigt auch, dass unser System durchaus nicht punktuelle, sondern körperliche, raumerfüllende Atome annimmt. Die Bedeutung dessen kann aus Lasswitz I. 133 139 ersehen werden. — Dass die Raumerfüllung nächst der Substantialität die wesentlichste Eigenschaft der Substanz ist, sahen wir schon oben S. 17 Anm. 1, S. 18 Anm. 5. Sie wird ein einheitliches Attribut, wie die Existenz genannt (p. 10, 8), während sie in der griechischen Atomistik verschieden ist.

1) Die Substanzen entstehen durch die Schöpfung des Agens: „Die Existenz ist durch einen Wirkenden“ (23, 6. Fr. XIV, Fr. XV, auch Jeschu'a bei Schreiner S. 39), oft auch in anderen Fassungen. Ausführlich siehe zu Untersuchung III.

2) Ueber den Begriff, معنى, von Schreiner Ding, auch bestimmendes Ding übersetzt, s. Schreiner Jeschu'a S. 28. Unter dem „Begriff“, „Ding“ wird alles zusammengefasst, was als Ursache einer Eigenschaft des Körpers von aussen kommt, also auch die Accidenzen z. B. „Sein“ (siehe folgende Anmerkung), Schwärze und Weisse (z. B. p. 5, 20, 6, 16, 9, 6). Siehe auch Hasani f. 45a: الصفة المعنوية كل صفة أرجبها معنى.

3) Das Attribut der Richtung hängt ab von einem Accidenz der

wir dann den Menschen wahrnehmen inbezug auf alle Attribute, die er durch Begriffe erhält. c) ein Attribut, das weder vom Wesen, noch von der Ursache herrührt; dann müssten wir den Schöpfer bei der Schöpfung und den Wahrnehmenden bei dem Wahrnehmen wahrnehmen<sup>1)</sup>. d) Das Wesensattribut<sup>2)</sup>. Ein mit dem Wesen zusammenhängendes Attribut aber kennen wir ausser der Raumerfüllung bei der Wahrnehmung nicht<sup>3)</sup>, müssten es aber kennen, da eine Verwechslung hier ausgeschlossen ist. Besitzen wir aber kein Wissen von dem Ding in Bezug auf ein Attribut, so können wir es in bezug auf dieses doch nicht wahrnehmen. — Die Wahrnehmung kann also mit dem Wesen nur verknüpft sein in bezug auf die Folgerung des Wesensattributes.

Der Schluss von der Vertauschbarkeit auf die Aehnlichkeit berechtigt nicht zu dem von der Unterscheidbarkeit, z. B. zwischen schwarzer und weisser Substanz, auf die Verschiedenheit<sup>4)</sup>:

1) Die Vertauschung ist nur dann ein Hinweis auf die Aehnlichkeit, wenn sie sich von nichts anderem, als der Aehnlichkeit herleiten lässt. Da die Unterscheidung zwischen schwarzer und weisser Substanz aber von der in ihnen vorhandenen Farbe, nicht auf einer wesenhaften Verschiedenheit beruht, so beweist sie nicht die Verschiedenheit. 2) Beim Tasten werden selbst schwarze und weisse Atome mit einander verwechselt. 3) Die jetzt weisse Substanz war kurze Zeit früher schwarz, die Ver-

---

Substanz, nämlich dem „Sein“ (siehe Untersuchung VII Unters. XIII) also von einem Ding, Begriff.

1) Nach dieser Uebersetzung punktiere ich auch مُدْرِكًا und مُخَدِّثًا.

2) Gemeint ist die Substantialität, s. oben S. 18 Anm. 3.

3) Nach S. 20 kennen wir bei der Wahrnehmung der Substanz nur drei Attribute. Raumerfüllung, Existenz und Richtung, während sie doch vier hat, nämlich noch die Substantialität. Diese, das Wesensattribut, kennen wir bei der Wahrnehmung nicht, darum können wir nicht in bezug auf sie das Wahrgenommene wahrnehmen.

4) Die Frage wird am Schluss als erste unter den drei, der Untersuchung angehängten Fragen aufgezählt, sie entspricht also einem tatsächlichen Einwand.

tauschung betrifft also gleichfarbige Substanzen, ebenso wie verschiedenfarbige. 4) „Dieses ist nur eine Vervollkommnung des von uns erbrachten Beweises von der Vertauschung und bildet keinen Einwand gegen denselben“. Denn 2 Wesen können sehr wohl dieselbe Bestimmung (Eigenschaft) tragen, bei beiden wird es auf verschiedene Weise erwiesen<sup>1)</sup>. 5) Da diese Substanzen, wenn sie farblos wären, vertauschbar und also auch ähnlich wären, muss dasselbe auch zutreffen, wenn sie verschieden an Farbe sind. Da die Aehnlichkeit auf einer aus ihrem Wesen abgeleiteten Bestimmung beruht (d. i. die Folgerung ihres Wesensattributes)<sup>2)</sup>, so wird sie auch durch die verschiedenen Begriffe nicht geändert.

II. Wären die Substanzen verschieden, so müssten sie sich in einem Merkmal, einer Bestimmung, unterscheiden, und die Unterscheidung in diesem Merkmale müsste ihre Verschiedenheit bewirken und anzeigen. Wie sollten sie sich aber in einem Merkmale unterscheiden, da sie in Substantialität, Raumerfüllung und Annahme von Accidenzen übereinstimmen. Diese letzte ist eine Bestimmung, die dem Attribut der Raumerfüllung sich anschliesst<sup>3)</sup>, sodass alles, was Raum einnimmt, auch sie besitzen muss. Ist nun allerdings, abgesehen von der Zusammensetzung<sup>4)</sup>, bei der allein 2 Substrate dasselbe Accidenz haben,

---

1) Also kann hier bei scheinbar verschiedenen doch dieselbe Eigenschaft vorliegen. Dies ist der einzig befriedigende Sinn, den die Stelle für den Zusammenhang ergibt.

2) Siehe oben S. 18 Anm. 3.

3) Die Beziehung zwischen den Attributen und Bestimmungen zeigt Ḥasani 45a: „Attribut ist jedes Ding, das zum Wesen hinzutritt, kein Wesen ist, aber mit diesem gewusst wird. Bestimmung ist ein Ding, das zum Wesen hinzutritt, kein Wesen ist, mit dem Wesen noch nicht gewusst wird, da es nur gewusst wird bei zwei verschiedenen Dingen“. Die Bestimmungen nehmen also eine Mittelstellung zwischen Attributen und Accidenzen ein. Als Bestimmungen, die aus der Raumerfüllung folgen, werden sonst (p. 12, 9—12) aufgezählt: Annahme der Accidenzen, Wahrnehmbarkeit mit 2 Sinnen und Raumbehauptung. Auch daraus ergibt sich, welche Bedeutung der Raumerfüllung in unserem System zukommt.

4) Ueber die Zusammensetzung siehe zu Unters. XIII,

19 dies sonst nicht gewöhnlich, so fällt damit die Uebereinstimmung in der Annahme von Accidenzen noch nicht weg. Diese bedeutet ja für uns nur, dass wenn ein Accidenz einem Substrat zukommen könnte, dessen Raumerfüllung auch genügen würde, es wirklich anzunehmen<sup>1)</sup>. Ferner ist es ja inbezug auf das Wesen ganz gleich, ob in 2 Substraten auch reell dieselben Accidenzen existieren oder nicht<sup>2)</sup>. Darum beweist auch die gleiche Fähigkeit zur Annahme der gleichen Accidenzen die Gleichheit der Substanzen, weil sie von einer zufälligen Gleichheit der Accidenzen nicht abhängig ist, während die Gleichheit des Objectes darum nicht die Verschiedenheit zweier Willensäußerungen aufheben kann, weil diese Gleichheit eben keine wesentliche ist, da sie ja ohne dieses gemeinsame Objekt bei den beiden Willensäußerungen nicht vorhanden ist.

Hieran wird folgender ähnlicher Beweis geschlossen. Alle Substanzen haben 4 gleiche Attribute: Substantialität, Raumerfüllung, Existenz und Richtung; keine Substanz besitzt ein anderes Attribut. Da die Substanzen also in allen Attributen übereinstimmen, ist die Unterscheidung in irgend einem ausgeschlossen, und, da dies die Voraussetzung für die Verschiedenheit ist, damit auch diese.

III. Die Substanz unterscheidet sich von der Nichtsubstanz durch ihre Substantialität und ihre Raumerfüllung, und zwar dementsprechend, dass die Substanzen in der Existenz in beiden

---

<sup>1)</sup> Siehe hierzu S. 22 Anm. 4.

<sup>2)</sup> Die Verbindung der Accidenzen mit den Substanzen beruht also nicht auf irgend welcher organischen Beziehung der beiden, sondern ist als ein rein mechanischer Prozess gedacht, der sich für jede Substanz inbezug auf jedes Accidenz in der gleichen Weise auf Grund der Raumerfüllung vollziehen kann. Nur eine Ausnahme wird gemacht. Manche Accidenzen setzen doch eine gewisse Disposition بنية voraus; so heisst es am Schluss dieses Kapitels: „Auch die Mineralteilchen könnten unter der Bedingung Leben, Wissen und Macht annehmen, dass sie sich nämlich mit Seelenteilchen, أجزاء القلب, zu einer speziellen Form vereinigen würden“. Vgl. zu dieser letzteren Anschauung noch zu Untersuchung XIII.

übereinstimmen, in der Nichtexistenz nur in der Substantialität<sup>1)</sup>, wobei es aber bekannt ist, dass sobald sie existieren, auch ihre Raumerfüllung und die Uebereinstimmung in derselben nötig ist. Was die Substanz von dem ihm verschiedenen unterscheidet, muss sie mit dem verbinden, was diese Eigenschaft gemeinsam mit ihm hat. Dasselbe Attribut, d. i. in der Existenz Substantialität und Raumerfüllung, macht die Verschiedenheit, ebenso aber auch die Gleichheit aus. Dass aber neben der Substantialität die Raumerfüllung die Verschiedenheit begründet, geht daraus hervor, dass, wenn wir die Raumerfüllung der Substanz und kein anderes Attribut derselben erkennen, wir sie schon von dem ihr verschiedenen unterscheiden können. Die Kenntnis der Verschiedenheit ist eine Ableitung aus der Kenntnis des Unterscheidenden. — Dazu kommt, dass diese Unterscheidung nicht eintreten kann

a) wegen ihrer Entstehung, weil sie auch vor der Entstehung von anderen verschieden ist, weil dann alles entstandene ihr gleich sein müsste, und dann das Ding im Nichtsein von seiner Beschaffenheit im Zustande des Seins (und umgekehrt) verschieden sein müsste.

b) wegen eines Attributes, das ihr wegen einer Ursache zukommt. z. B. nicht wegen der Richtung, weil die Substanz verschieden bleibt, trotz des Richtungswechsels, nicht aber möglich ist, dass die verschiedenen Richtungen immer aufs neue die Verschiedenheit erzeugen, weil sonst dieselbe Bestimmung auf entgegengesetzte Attribute zurückgehen müsste, und weil ferner die Substanz auch im Nichtsein, wo sie keine Richtung hat von anderen unterschieden ist.

c) wegen der Existenz eines Begriffes, dass z. B. gesagt würde, das Schwarze unterscheidet sich von dem Weissen durch die Existenz der Schwärze bei ihr. Ein solcher Begriff kann für die Unterscheidung nicht das massgebende sein, teils wegen der unter a und b auseinandergesetzten Gründe, ferner auch deswegen, weil zwei Substanzen, die in der Farbe verschieden,

---

<sup>1)</sup> Dagegen Abu 'Abdallāh in Aṣl zu Frage III.

in Geschmack und Geruch aber gleich wären, wenn solche Begriffe massgebend wären, ähnlich und verschieden wären. Wenn nun das ihnen in gleicher Weise entgegengesetzte hinzuträte, würde es sie in einer Beziehung, insofern sie gleich sind, aufheben, nicht aber in der anderen; sie würden also zugleich existierend und nichtexistierend sein.

Die Substanz kann also, da es eine andere Bedingung sonst nicht giebt, von dem von ihr verschiedenen nur verschieden sein — durch ihre Substantialität und ihre Raumerfüllung. Diese Uebereinstimmung in ihnen führt nur darum zur Gleichheit der sie besitzenden Substanzen, weil, wie die Substantialität, auch die Raumerfüllung ein einheitliches Attribut ist, das nicht bei den verschiedenen Substanzen verschieden ist, sodass man verschiedene Grade der Raumerfüllung<sup>1)</sup> unterscheiden könnte<sup>2)</sup>.

## II. Untersuchung über diejenigen Attribute, auf denen die Aehnlichkeit und die Verschiedenheit beruht.

Nach den Basrensern ist für die Aehnlichkeit die Uebereinstimmung im Wesensattribut und dessen Folgerung ausschlaggebend. Nach Abu'l Kāsīm ist die Uebereinstimmung in allen Attributen ausser Ort und Zeit nötig.

Früher ist schon erklärt worden<sup>3)</sup>, dass die Aehnlichkeit nur auf dem beruht, dessen Kenntnis die Voraussetzung für die Kenntnis seiner ist. Da wir nur allein auf Grund des Wesensattributs und seine Folgerung, ohne Kenntnis der anderen Attribute die Aehnlichkeit feststellen können, z. B. bei zwei Schwärzen allein auf Grund ihrer Schwärze und des daraus gefolgerten, so

---

<sup>1)</sup> Siehe oben S. 20 Anm. 2.

<sup>2)</sup> Der hier folgende, in der Inhaltsangabe übergangene Abschnitt enthält die Zurückweisung des Vorwurfs, dass der ganze III. Beweis nur eine Umbiegung des I. sei, der von der Wahrnehmung ausging.

<sup>3)</sup> Bei Gelegenheit der Verschiedenheit p. 9, 2: Die Kenntnis der Verschiedenheit ist abgeleitet von der Kenntnis dessen, was die Verschiedenheit bewirkt.

ergiebt sich, dass die Aehnlichkeit allein auf dem Wesensattribut und seiner Folgerung beruht.

### III. Untersuchung über die Substanz im Nichtsein<sup>1)</sup>.

Unsere beiden Lehrer Abu 'Alī und Abu Hāšim sind der Ansicht, dass die Substanz im Nichtsein Substanz ist. Dasselbe sagt auch Abu 'Abdallāh und bisweilen lässt er in sein System<sup>2)</sup> Aeusserungen einfließen, aus denen klar hervorgeht, dass auch das Nichtseiende das Attribut der Raumerfüllung erhält, die daraus sich ergebende Bestimmung der Raumbehauptung aber, d. h. dass es etwas ähnliches hindert an seine Stelle zu treten, der Substanz nur in ihrer Existenz zu teil werde. So macht er die Existenz zur Bedingung für diese Bestimmung, sowie für die der Annahme von Accidenzen und die der Wahrnehmungsmöglichkeit der Substanz mit zwei Sinnen<sup>3)</sup>. Unser Lehrer Abu Ishāk ist der Meinung, dass das Nichtseiende in der Nichtexistenz kein spezielles unterscheidendes Attribut hat, sondern seine Unterscheidung auf einem erst eintretenden Attribut beruht, sodass der Substanz kein Attribut ausser Raumerfüllung, Existenz und Richtung zukommt und die Unterscheidung allein auf der Raumerfüllung beruht<sup>4)</sup>. Abu'l Kāsim ist der Meinung, dass dem

<sup>1)</sup> Die Frage ist schon ausführlich behandelt von Steiner S. 81, Frankl, Ein mu'tazilitischer Kalām S. 185, Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes S. 146 ff. Die Angaben Šahrastānī' (Haarbrücker S. 79 ff.) werden hier mehrfach korrigiert, vor allem zeigt sich, dass Abu Hāšim und Abu 'Alī die Ansicht Abu'l Ḥuṣain al-Ḥajjāt's vertreten. Die Bedeutung dieser Frage im Gesamtsystem erläutert Steiner a. a. O. S. 82. Sie tritt besonders in der ersten der angehängten Fragen hervor, die man gut thut, schon hier heranzuziehen.

<sup>2)</sup> Beachte den hier angewandten Ausdruck: **يَجْرَى فِي كَلَامِهِ مَا**  
**كَلَامِ أَبِي الْقَسْمِ يَقْتَضِي ذَلِكَ** — Ich stelle dazu Fr. XV:

<sup>3)</sup> Ueber diese siehe oben S. 23 Anm. 3.

<sup>4)</sup> Siehe zu dieser Ansicht den dritten Beweis S. 26 und Hasanī f. 27 a: „Nach den Basrensern kommt der Substanz darin, dass sie Substanz



Nichtseiden nicht die Bezeichnung Substanz und Accidenz zu geben ist und er enthält sich von jeder anderen, ausser Ding<sup>1)</sup>, Willensobjekt, Wissensobjekt, Ding dem etwas zu Grunde liegt<sup>2)</sup>. Bisweilen nennt er es auch „bestehend“<sup>3)</sup>, wobei er aber das „Bestehen“ anders versteht wie wir.

I. Beweis für die basrensische Ansicht: Die Substanz ist Substanz ihrem Wesen nach; sie muss also Substanz bleiben, solange ihr Wesen dauert; ihr Wesen hört in keinem Zustande auf Wesen zu sein, also muss auch die Substanz Substanz in allen Zuständen bleiben, auch im Nichtsein.

Die Substanz ist Substanz ihrem Wesen nach. Nicht ist sie Substanz durch ihre Existenz oder durch ihre Entstehung in bestimmter Beziehung, oder durch ihr Nichtsein<sup>4)</sup>. Auch ist sie nicht Substanz dadurch, dass sie in bestimmter Beziehung nicht existiert, d. h. durch die Nichtexistenz eines bestimmenden Dinges. Denn ein solches Ding kann nicht eine solche ausschliessliche Geltung haben, dass es allein die Substantialität dieses Wesens

---

ist, ein Attribut zu, welches sowohl in der Existenz, wie in der Nichtexistenz, besteht. Nach Abu Ishāk b. 'Ajjās unterscheidet sie sich von anderem durch ein erwartetes Attribut, nämlich die Raumerfüllung, Nach unserer Meinung kann die Substanz auch im Nichtsein gleich und verschieden sein, also muss sie schon im Nichtsein ein Attribut haben, durch welches sie sich unterscheidet.“ Abgelehnt wird von Abu Ishāk b. 'Ajjās als Attribut die Substantialität.

1) Dazu Šahrastānī a. a. O. Īǧī p. 244 und Ḥasanī nächste Anmerkung.

2) Ḥasanī 44b: „Die meisten sind der Ansicht, das Nichtseiende wird definirt als Ding. [Im Mscr. fehlt ein Name] sagt: Nein. Ich sage, das Wichtigste, was davon ausgesagt wird, ist: Das Erkennbare, das nicht existiert.“ Aussergewöhnlich ausführlich referirt Ḥasanī auch f. 27a im Substanzenkapitel. Die Nachricht Šahrastānī's (Haarbrücker I S. 76) über Hisām b. 'Amr al-Fūfī's Ansicht in dieser Frage wird bestätigt; von al-Ḥajjāt ausgesagt, dass er sogar den Körper im Nichtsein für möglich hielt. — Von der Ansicht, dass das Nichtseiende etwas erkennbares sei, gehen Beweis III bis VI aus.

3) Šahrastānī, Haarbrücker I, 79 und darüber Steiner S. 81.

4) Die Abweisung dieser nach der bekannten Disjunktion vorhandenen Möglichkeiten giebt nichts neues.

im Gegensatz zu anderen herbeiführte<sup>1)</sup>, alle Wesen müssten also Substanzen sein. Ueberhaupt macht das Nichtsein die Ausübung einer Wirkung unmöglich, wie wir es bei dem nicht-existierenden Willen sehen, mit dem man nichts wollen kann, eben darum weil er nichtexistierend ist. Ein solches Ding, das, sobald es existiert, die Substantialität des Wesens nicht mehr zur Folge hat, giebt es auch garnicht. Ferner müsste dann auch die Schwärze wegen der Nichtexistenz eines Dinges Schwärze sein; würden dann beide Dinge, das die Substantialität und das die Schwärze durch sein Nichtsein bewirkende, nicht existieren, so würde dasselbe Wesen Schwärze und Substanz sein, was wegen der bald auseinander zusetzenden Gründe<sup>2)</sup> nicht geht.

Die Substanz kann auch nicht Substanz sein wegen der Existenz eines Begriffes oder Dinges. Dieser Begriff müsste das spezielle Attribut, durch welches er die Substantialität bewirkt, wiederum durch ein Ding besitzen, ebenso, wie die Substantialität durch ein Ding herbeigeführt wird. Dies würde zu einer unendlichen Zahl von bestimmenden Dingen führen. Dieses Ding müsste ferner, um eine spezielle Geltung für bestimmte Wesen zu haben, ein Zustand<sup>3)</sup> in der Substanz sein, würde als solcher dann Substantialität und Raumerfüllung voraussetzen. Da nun aber diese wiederum, wie wir es hier glauben, des Begriffes bedürfen, so würden die beiden sich gegenseitig voraussetzen, was ebenso unmöglich ist, wie das ein Ding sich selbst voraussetzt. Schliesslich giebt es keinen Begriff, von dessen Existenz die der Substanz abhängt, während mit seiner Nichtexistenz die Substanz aufhörte zu existieren.

---

<sup>1)</sup> Wahrscheinlich nach dem, was gleich beim bestimmenden Ding, gesagt wird, deshalb, weil es keinen Zustand bilden kann.

<sup>2)</sup> Siehe S. 31.

<sup>3)</sup> Der Zustand ist nach Šahrastānī, Haarbrücker I S. 83 ff., ein Zwischending zwischen Attribut und Nichtattribut, ein Zustand, der ausser dem Wesen der Sache liegt, ohne die Sache aber nicht denkbar ist. Er ist die Folge eines Attributes. Ebenso muss alles, was durch ein Bewirkendes ist, ein Zustand sein. S. Fr. XVI. Was durch einen Begriff ist, kann ein Zustand sein, braucht es aber nicht zu sein, wie z. B. die Schwärze.

Es ist aber auch nicht möglich, dass die Substanz Substanz sei durch einen Bewirkenden, einen Agens, d. i. in diesem Fall durch Gott. Für Gott wäre es möglich, dass er das Ding schüfe, ohne es zur Substanz zu machen. Denn, halten wir seinen Zustand von Einfluss für die Substantialität, so muss diese seinem freien Willen unterliegen, ebenso wie das Wort, weil es durch einen Agens zur Erzählung wird, von diesem erzeugt werden kann, ohne dass er es zur Erzählung machen müsste. Bei dem Wissen liegt diese Möglichkeit darum nicht vor<sup>1)</sup>, weil das Wissen nicht durch Gott Wissen ist. Nur insofern ist es durch Gott Wissen, als der Umstand, dass der Schöpfer das Geglaubte, d. h. das für wahr gehaltene weiss, Einfluss darauf hat, dass der Glaube, den er schafft, Wissen wird. Dies verhält sich so, dass der Glaube dadurch Wissen wird, dass er in einer bestimmten Beziehung auftritt. Diese Beziehung ist eben seine Erscheinung auf Grund der That dessen, der das Geglaubte weiss<sup>2)</sup>.

Ferner: wenn Schwärze und Substanz, was sie sind, durch einen Agens, durch Gott sind, so kommt ihr Wesensattribut nicht mehr einem bestimmten Wesen zu, sondern Gott kann jedes Wesen zur Schwärze oder zur Substanz machen und sogar dasselbe zu beiden machen, da zwischen beiden kein Gegensatz oder die Analogie eines Gegensatzes besteht, wie er z. B. zwischen Gebot und Verbot, zwischen Schönem und Hässlichem besteht, weswegen der Agens nicht dasselbe Wort zu Gebot und Verbot, dasselbe Werk zu einem hässlichen und schönen machen kann. Zwischen Schwärze

---

1) Dass nämlich Gott das, was er an Wissen in uns schafft, zur Existenz führt, ohne es zum Wissen zu machen.

2) Diese Frage wird in den Masā'il ausführlich diskutirt f. 153 b—162 a. 152 b: „Welches sind diese Beziehungen, in bezug auf die der Glaube auftreten muss, um Wissen zu werden. Entweder, dass er von der Vernunft her auftritt, oder auf Grund der Erinnerung der Vernunft oder durch die Schöpfung dessen, der das Geglaubte weiss. f. 162 a: Der Umstand, dass der Schöpfer das Geglaubte weiss, hat darauf Einfluss, dass der Glaube Wissen wird, obwohl er nicht an ihn geknüpft ist. Aehnlich darüber Hasanī f. 36 b. — Den hier im Text folgenden Abschnitt habe ich nicht völlig verstanden.

und Substanz besteht auch nicht die Spur eines solchen Gegensatzes, denn darin, dass das Ding Schwärze ist, liegt nichts, was erfordert, dass es nicht raumerfüllend wäre. Im Gegenteil die Raumerfüllung ist ja die Spezialisierung mit dem Attribute, durch welches die Substanz gesehen wird<sup>1)</sup>; hier also als Schwärze wahrgenommen wird. Gott könnte also dasselbe Ding zur Schwärze und zur Substanz machen. Hinzutretende Weisse würde dann aber eine der beiden Beziehungen, nämlich die Schwärze, die ihr entgegengesetzt ist, ohne die andere, nämlich die Substantialität aufheben<sup>2)</sup>. Dies würde nun erstens eine partielle Aufhebung, ferner eine Aufhebung des Substrates durch einen bei ihm gefundenen Zustand bedeuten, da ja die Weisse ein Zustand des Dinges sein müsste, das es nun teilweise aufheben würde. Die partielle Aufhebung kann man nicht mit dem Einwand abweisen, dass mit der Aufhebung der Schwärze auch die Substanz aufgehoben werde. Diese Aufhebung vernichte die Existenz, damit auch die von ihr abhängige Raumerfüllung und ebenso die Substanz, die auf dieser ja beruht. Denn es kann die Weisse die Schwärze nur aufheben, wenn sie schon ihren Ort einnimmt, dazu aber muss das Wesen existierend und raumerfüllend sein. Die Substanz könnte ja auch als Substanz nur

---

<sup>1)</sup> Hierüber siehe oben S. 19 Anm. 1.

<sup>2)</sup> Der Grundzug der gesamten Beweisführung bei Ḥasanī f. 27 a: „Die Basrener meinen: Die Substanz ist Substanz ihrem Wesen nach d. h. ihre Substantialität wird ihr auch im Nichtsein prädicirt, und es ist unmöglich, sie je zum Accidenz zu setzen. Nach den Bagdadensern ist sie es durch ein Agens. . . . Nach unserer Meinung würde, wenn dies richtig wäre, nämlich dass die Substanz durch ein Agens Substanz ist, es möglich sein, sie zu gleicher Zeit als Substanz und als Schwärze hervorzurufen, da zwischen diesen beiden kein Gegensatz oder etwas ähnliches besteht. Wenn dann das Wesen dadurch, dass die Weisse hinzutritt, in einer Beziehung ohne die andere aufgehoben wird (nämlich nur als Schwärze), so würde es zu gleicher Zeit existierend und nichtexistierend sein.“ — Die Anschauung, dass jedes Ding nur durch seine entgegengesetzte Ansicht aufgehoben wird, ist für unser System wichtig; siehe zu Untersuchung XIII und ebenso Untersuchung XVII. Für die Auffassung des Gegensatzes sind wesentlich die Anschauungen Aristoteles' Metaphysik IX, 3 geltend.

durch etwas aufgehoben werden, was ihr selbst, nicht wie hier der Schwärze entgegengesetzt ist. — So müsste die Annahme der Entstehung der Substanz durch einen Agens unbedingt zur Möglichkeit der partiellen Aufhebung d. h. einer Absurdität führen.

Die Substanz kann auch nicht Substanz, gefolgert aus ihrem Wesensattribut, sein, denn es giebt kein Attribut, auf das hingewiesen werden könnte, dass seinetwegen die Substanz Substanz sei. Auch meinen wir ja damit das, was die Grundlage für seine Attribute bildet. Bei diesem Attribut wäre es ja auch nötig, dass es zur Substanz gehöre und im Sein und Nichtsein bliebe. Es wäre also dasselbe, wie wir es haben wollen, sc. wenn wir sagen, dass die Substanz ihrem Wesen nach Substanz sein soll. Auch müsste die Substanz um seinetwillen raumerfüllend sein<sup>1)</sup>, da wir dies unter Substanz verstehen.

Nachdem also alle Glieder der Disjunktion abgelehnt sind, bleibt nur übrig, dass die Substanz ihrem Wesen nach Substanz sei. Ihr Wesen aber hört nie auf, Wesen zu sein, denn unter dem Wesen verstehen wir das, dessen Kenntnis und Bezeichnung ist<sup>2)</sup>. In diesem Zustande aber bleibt das Wesen immer. Wird nun gesagt: warum ist es nicht möglich, dass das Wesen aufhört, seiend oder nichtseiend zu sein, und einen Zustand annimmt, wo kein Wissen mehr von ihm möglich ist, so sagen wir, weil seine Existenz schon vor derselben gewusst wird und es durch dieses Wissen von anderen unterschieden wird. Hätte dieses unterscheidende Wissen kein Objekt, so könnte kein Wissen ein solches haben.

## II. Die Substanz muss in ihrer Existenz raumerfüllend

---

<sup>1)</sup> Müsste also raumerfüllend durch die Raumerfüllung sein, da diese ja die Folgerung ihres Wesensattributes ist.

<sup>2)</sup> So wird von al-Ḥajjāt das Ding definiert: Šahrastānī, ed. Cureton p. 53 *الشئ ما يعلم ويخبر عنه*; ebenso Ḥasani f. 27 a: „Das Ding ist dasjenige, von dem etwas gewusst wird.“—In dem hier vorliegenden neutralen Sinn wird *ذات* „Wesen“ in unserem Text fast ausschliesslich gebraucht, selten im sonst gebräuchlichen von Substanz.

sein<sup>1)</sup>. Als Ursache der Raumerfüllung müssen wir zunächst an die Existenz denken, weil mit ihr die Raumerfüllung entsteht und vergeht und nach der gewöhnlichen Methode, die „Wirkenden“ festzustellen<sup>2)</sup>, wir ein so wirkendes Attribut, falls sich kein anderes Ding dazu findet, zum Wirkenden machen<sup>3)</sup>. An die Existenz als Ursache können wir darum nicht denken, weil dann alles Existierende raumerfüllend sein müsste. Also muss ein anderes Attribut das Bewirkende sein. Dieses Attribut kann nicht begrenzt sein, denn dann könnte ja ebenso gut die Raumerfüllung Ursache seiner Existenz sein, wie seine Existenz Ursache der Raumerfüllung ist. Auch würde ein zeitlich begrenztes Attribut immer wieder ein anderes als Ursache voraussetzen und so ins unendliche. Die Ursache für die Raumerfüllung muss also ein unbegrenztes Attribut sein, das demgemäss der Substanz auch im Zustand des Nichtseins zukommt.

III.<sup>4)</sup> Von dem Nichtseienden können zwei verschiedene Erkenntnisse vorliegen: entweder, dass es, wenn es existiert, raumerfüllend, d. h. Substanz, oder, dass es dann nicht raumerfüllend, d. h. Nichtsubstanz wäre. Das in so verschiedener Weise erkannte Nichtseiende wird in dieser verschiedenen Erkenntnis durch ein Attribut unterschieden. Ein nur supponiertes, in Wirklichkeit erst mit der Existenz eintretendes Attribut kann

---

<sup>1)</sup> Siehe oben S. 18 Anm. 3. S. 20 Anm. 2. Ich bringe hier noch einige Belege. Beachte den Ausdruck *تخصيص عند الوجود* p. 6, 21.

*يزول التخصيص لزوال صفة الوجود*: p. 8, 10; als besonders charakteristisch: *كل موجود فهو متخصيص أو حال فيه*. p. 18, 9 u. a. *al-Īgī* p. 14. 18. Frankl, Ein mutazilitischer Kalām S. 190.

<sup>2)</sup> Schreiner Jeschu'a S. 27 Anm. 1.

<sup>3)</sup> Gemäss der Definition, die von der Ursache p. 57, 15 gegeben wird: „Ursache ist dasjenige, bei dessen Bestehen eine Bestimmung besteht, bei dessen Vergehen sie vergeht“, nach den Basrensern nur unter der Bedingung, „dass kein anderes Ding vorhanden ist, von dem diese Wirkung abhängig gemacht werden kann.“

<sup>4)</sup> Die folgenden Beweise gehen von der Voraussetzung aus, dass das Nichtseiende ein Gewusstes sei.

das Unterscheidende nicht sein. Wie könnte die von ihm abhängige Unterscheidung schon vor ihm eintreten? Also muss ein schon im Nichtsein vorhandenes Attribut das Entscheidende sein, auf Grund dessen wir auch schon vom Nichtseienden sagen können, dass es Substanz ist.

IV. Gott ist von allen anderen erkennbaren Dingen unterschieden; das Nichtseiende ist ein erkennbares Ding, also muss es auch von Gott unterschieden sein. Unterschieden sein kann es aber nur durch ein Attribut, also muss auch das Nichtseiende schon ein unterscheidendes Attribut, nämlich die Substantialität besitzen.

V. Alles Wissen muss spezielles sein, damit es allgemeines sein könne<sup>1)</sup>. Ein solches Wissen beruht auf unterscheidenden Attributen. Die gewussten Dinge müssen also in allen Zuständen, ob sie existieren oder nichtexistieren, unterscheidende Attribute haben.

VI. Wenn Gott die Substanz schaffen will, will er das ins Dasein rufen, von dem er weiss, dass es bei der Existenz notwendigerweise raumerfüllend sein wird. Um dies Wissen zu ermöglichen, muss auch das Nichtseiende schon ein spezielles Attribut besitzen, durch welches es sich auch im Nichtsein schon von anders gearteten unterscheidet<sup>2)</sup>.

„Die Fragen, die sich hieran in diesem Kapitel knüpfen, sind schwächlich“:

I. Durch diese Annahme wird Gottes Schöpfungsthätigkeit ausgeschlossen. — Schöpfer (فاعل) heisst derjenige, welcher den

---

<sup>1)</sup> Vergleiche dazu p. 5, 3—5. 19, 19. Gewöhnlich wird in unserm Kapitel z. B. p. 72, 9—15 eine andere Unterscheidung gemacht zwischen dem notwendigen Wissen und dem durch Beweis. Diese Unterscheidung entspricht wohl der des älteren Kalām in علم كسبى und علم ضرورى

Schreiner ZDMG. XLII. S. 707. Dieselbe Unterscheidung findet sich auch Masā'il 57b. Iršād 3 b (bei Schreiner Kalām S. 6, Anm. zu S. 5) wird ein

Wissen نظرًا und ضرورةً gegenübergestellt. Ein Wissen durch Beweis kommt nach p. 5, 3 nur für das spezielle Wissen in Betracht.

<sup>2)</sup> Ḥasani f. 27a: „Wenn das Nichtseiende nicht gewusst würde, kein Erkennbares wäre, könnte es überhaupt nicht zur Existenz geführt werden.“

Gegenstand seiner Macht zur Existenz führt. Wenn also Gott der Substanz und dem Accidenz das Attribut der Existenz giebt, hat er sie geschaffen. Darauf wendet der Verfasser den Einwand gegen den Fragenden selbst<sup>1)</sup>, welcher das Nichtseiende ein Ding nennt. Sollte dieser sich damit verteidigen, dass das Entstehenlassen<sup>2)</sup> nicht ausgeschlossen sei, wenn Gott das Nichtseiende aus dem Nichtsein zum Sein bringe<sup>3)</sup>, so würden auch die Basrenser dies für sich in Anspruch nehmen können. Der Einwand würde sich, wenn er richtig wäre, sogar gegen den richten lassen, welcher annimmt, dass das Nichtseiende auch nur erkennbar sei<sup>4)</sup>.

II. Ausser ihrer Substantialität hat die Substanz kein besonderes Attribut für die Existenz. Zu sagen, die Substanz sei Substanz im Nichtsein, heisst also, sie sei im Nichtsein existierend. — Ausser der Substantialität hat die Substanz für die Existenz in der That ein besonderes Attribut, denn die Substantialität ist unmöglich durch einen Schöpfer<sup>5)</sup>, die Existenz dagegen unbedingt durch einen Schöpfer. Wie also können diese beiden Attribute gleich sein?

III. Wäre die Substanz schon im Nichtsein Substanz, so müsste sie hier schon raumerfüllend sein und das Entgegengesetzte annehmen<sup>6)</sup>, weil dies dasjenige ist, was unter Substanz verstanden

1) Nach dem Aṣl ist es Abu'l Kāsim.

2) Der Verfasser gebraucht völlig gleichbedeutend die Ausdrücke *البارئ* *أحداث* *فعل*, *إيجاد*, *خلق*. p. 21, 9 heisst Gott *البارئ*.

3) Vgl. ausser Parallelstellen in unsrem Text Ausdrücke wie *موجد بعد عدمه* *أحداث بعد عدمه* *10b* *10a*: *عدمه* *موجد بعد عدمه*.

4) Die Beantwortung dieses Einwandes ergiebt mit Klarheit: „Schon vor der äusseren Existenz (wugūd) sind die das Wesen des Dinges konstituierenden Eigenschaften vorhanden. Die Macht Gottes im Hervorbringen beschränkt sich also darauf, dass zu diesen die äussere Existenz hinzugefügt wird.“ Steiner S. 82.

5) Siehe oben S. 30.

6) Siehe darüber S. 17 Anm. 1. Aristoteles, *Gen. et corr.* I, 4. *ἔστι δὲ ἕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς*



wird. — Die Substanz kann keinesfalls während der Nichtexistenz raumerfüllend sein, denn dann müsste sie im Nichtsein gesehen werden. Denn das Gesehenwerden hängt allein von der Raumerfüllung ab und hat mit der Existenz nichts zu thun<sup>1)</sup>. Und wenn die Substanz selbst raumerfüllend wäre, könnte sie auch im Nichtsein keine Accidenzen tragen. Denn es wäre im Nichtsein nötig, dass dasselbe Substrat auch die Gegensätze trüge.

#### IV. Zwei Substanzen können getrennt sein, ohne dass eine dritte zwischen ihnen ist<sup>2)</sup>.

Unsere Lehrer sind der Ansicht, dass dies möglich ist; und deswegen geben sie zu, dass es in der Welt leeren Raum giebt; ja sie halten dies sogar für notwendig. Unser Lehrer Abu'l Kāsim sagt, dass zwei Substanzen nicht getrennt sein

---

δεξιόν. al Īḡī p. 1. الحوادث قد اتّصف بالوجود بعد عدم. In-  
dessen könnte es sich hier auch um die Annahme der entgegengesetzten  
Accidenzen handeln, siehe oben S. 24 Anm. 2.

<sup>1)</sup> Siehe oben S. 31.

<sup>2)</sup> Die in dieser Ueberschrift gegebene Fassung des Hauptproblems vom leeren Raum erweist, dass der leere, d. h. von Körpern und Substanzen freie Raum neben der Bedeutung, die er für jede Atomistik hat, Bewegung und körperliche Veränderung zu ermöglichen (Windelband, Geschichte der Philosophie 33; für die Atomistik der Mutakallimūn Maimonides, Dalālat I, 73, 2. Prämisse; wörtlich damit übereinstimmend

Hasanī f. 28a <sup>بصحة</sup> تداخل الجواهر لا يصح und Jeschu'a, bei Schreiner S. 54, Anm. 1.) hier noch im speziellen dazu dienen soll, den kontinuierlich erfüllt gedachten Raum, der sich für die Atomistik nach Aristotelis Angriffen gefährlich erwiesen hatte, aufzuheben (Lasswitz I, 105). Das starke Interesse hieran wird durch die für den Kalām bemerkenswerte Art der Beweisführung erwiesen, die neben manchen von Aristoteles her überlieferten Argumenten der griechischen Atomistik, eine Zahl von physikalischen Beobachtungen, teilweise sogar Experimente bringt. In ihren feinsten Konsequenzen wird die Diskontinuität der Materie in der letzten uns vorliegenden Untersuchung XVIII vertreten: Selbst am Treffpunkt zweier Atome kann ein drittes Atom Platz finden. Wahrscheinlich gehört hierher auch die Frage IX über die Trennung.

können, ohne dass ein Drittes zwischen ihnen ist, und er erklärt den leeren Raum in der Welt für unmöglich.

Die Richtigkeit unserer Ansicht beweist folgendes:

I. Wenn es nicht in der Welt Orte gäbe, die von Substanzen und Körpern frei wären, so wäre uns die freie Bewegung unmöglich<sup>1)</sup>; nachdem wir aber wissen, dass sie uns möglich ist, wissen wir, dass es in der Welt einen leeren Raum giebt. Die Möglichkeit der Bewegung können wir nun nicht zurückführen auf die Zusammenziehung der früher ausgedehnten Luft, an deren Stelle wir jetzt treten; denn Ausdehnung und Zusammenziehung<sup>2)</sup> ist ebenso wie Verdünnung und Verdichtung ohne Annahme des leeren Raumes<sup>3)</sup> unmöglich<sup>4)</sup>, weil es sich in allen Zuständen um Vereinigung von Atomen handelt. Bisweilen erklären die Gegner die Möglichkeit des leeren Raumes damit, dass sie sagen, ein Ding könne zu mehreren, ebenso aber auch mehrere zu einem werden. Das ist selbstverständlich unmöglich<sup>5)</sup>, denn dann müsste das eine Ding mehrere ähnliche Wesensattribute haben, da die der anderen doch nicht verloren gehen können; dies aber ist unmöglich. Ebenso auch, dass die von uns verdrängte Luft an unsere Stelle träte, weil dann doch immer wieder der von uns verlassene Raum zunächst frei sein müsste, denn gleichzeitig

<sup>1)</sup> Arist. Phys. IV. 6, 216b 5 λέγουσι (οἱ φάσκοντες κενὸν εἶναι) δ' ἔν μὲν ὅτι κίνησις ἢ κατὰ τύπον οὐκ ἂν εἴη. οὐ γὰρ ἂν δοκεῖ εἶναι κίνησις, εἰ μὴ εἴη κενόν.

<sup>2)</sup> ib 14: ἓνα μὲν οὖν τρόπον ἐκ τούτου δεικνύουσιν ὅτι ἔστι τι κενόν, ἄλλον δὲ ὅτι φαίνεται ἓνα συνίσταται καὶ πιλούμενα.

<sup>3)</sup> Hier wird für den leeren Raum der Ausdruck خلل gebraucht, während sonst خلل nur den Zwischenraum, den relativ leeren Raum, bedeutet. In unserer Untersuchung werden خلل und خلا gleichbedeutend gebraucht; p. 27, 12 wird in einer Glosse für خلل gegeben خلا. ib. Z. 1 ist خلل mit Loch zu übersetzen.

<sup>4)</sup> Arist. Phys. IV, 9. 216b 22 εἰσὶ δὲ τινες οἱ διὰ τοῦ μανοῦ καὶ πυκνοῦ οἴονται φανερόν εἶναι, ὅτι ἔστι κενόν, εἰ μὲν γὰρ μὴ ἔστι μαρόν καὶ πυρόν, οἷδὲ συνίεναι καὶ πιλεῖσθαι οἷόν τε.

<sup>5)</sup> Der Gegensatz ist der der organischen und mechanischen Körperbildung. Selbstverständlich kommt für die basrensischen Atomistiker nur die letztere in Betracht. Ihre Anschauung noch nachdrücklicher S. 47.

können doch der Mensch und die Luft ihren Ort nicht miteinander vertauschen<sup>1)</sup>, da die Ortsveränderung der Luft erst durch den vom Menschen ausgeübten Druck, also erst mit unserer Bewegung entsteht<sup>2)</sup>. Wie unmöglich dies ist, ergibt sich auch daraus, dass man dann aus zwei Krügen zu gleicher Zeit Wasser ineinander giessen könnte, und zwei Personen zu gleicher Zeit in entgegengesetzter Richtung einen engen Durchgang passieren könnten.

II. Wenn wir einen Schlauch zusammendrücken (sc., damit die Luft hinaustrete), oben verschliessen und dann durch Aufdrücken von einander die beiden Seiten trennen, so entsteht unbedingt ein leerer Raum, denn dagegen, dass etwa durch ein Loch neue Luft hereintrete, können wir uns durch Prüfungen oder Verdichtung der Oberfläche schützen.

III. Ein ähnlicher Beweis: Darin, dass wir in einen mit Luft gefüllten Schlauch eine Nadel stechen können, erweist sich das Dasein eines leeren Raumes, da ein Austreten der verdrängten Luft nicht stattfinden, zwei Körper aber nicht an demselben Ort

---

<sup>1)</sup> Aristoteles, Phys. IV. 7. 214 a 29 *ἄμα γὰρ ἐνδέχεται ὑπεξείναι ἀλλήλοις.*

<sup>2)</sup> Ueber den „Druck“ hat ausführlich schon Schreiner (Jeschu'a S. 43 Anm. 2) gehandelt. Das Kapitel der Masā'il f. 118a über I'timād ist daselbst teilweise wiedergegeben. Einige Ergänzungen, die für das vorliegende Kapitel Bedeutung haben, muss ich hier geben. Diese werden auch meine Uebersetzung „Druck“ rechtfertigen. Das I'timād ist die Ursache jeder Fernwirkung; indirekte Handlungen werden nur durch dasselbe ausgeübt (p. 26, 3. 37, 4: Die indirekten Handlungen werden durch das I'timād bewirkt. „Das I'timād ist der Grund, durch den das Ding von dem Substrat der Macht fortgetrieben wird.“) Im speziellen erzeugt es auch die Bewegung (Unters. XVIII), dementsprechend auch das *كون*, das „Sein“. (ib.) — Es wird zwischen einem Druck nach oben und nach unten unterschieden (p. 33, 16—19. 43, 9—11.) Diese Unterscheidung fällt mit der anderen in *اعتماد مجتنب* und *اعتماد لازم* zusammen (p. 33, 2. Fr. XVII). Dazu Hasanī f. 32 b: „Die Vereinigung zweier verschiedener I'timād an einem Substrat ist möglich. Der eine von ihnen ist der anziehende (lāzimun), der andere der fortstossende (muḡtalibun) Druck, wie dies schon feststeht.“

zu gleicher Zeit sein können, also nur die Möglichkeit bleibt, dass in dem Schlauch auch leerer Raum vorhanden sein muss.

IV. Wenn wir aus einer Flasche mit engem Halse die Luft auspressen, nachher den Daumen auf die Oeffnung drücken und die Flasche in Wasser tauchen, so dringt das Wasser, wenn wir den Daumen wegnehmen, ohne Geräusch in die Flasche ein, welches es doch unbedingt hervorrufen müsste, wenn darin noch Luft wäre und ja auch hervorruft, wenn die Luft nicht herausgepresst ist.

V. Dasselbe Experiment, nur in anderer Richtung beobachtet: Das Wasser kann überhaupt in die Flasche nur dadurch eindringen, dass die Luft hinausgetreten ist; denn, ist die Luft vorher nicht ausgesogen worden, kann das Wasser ja nicht eindringen. Abu'l Kāsim hat in seinem Buche über das, wodurch er sich von seinen Genossen unterscheidet, auseinandergesetzt, dass der Vorgang sich in Wirklichkeit so verhalte, dass beim Aussaugen der kalten Luft zunächst warme Luft einströme, die aber schnell wieder hinaustrete, worauf dann, da doch kein leerer Raum sein könne, das Wasser eindringen müsse. Abu Hāsim hat diese Auffassung bereits zurückgewiesen, indem er Abu'l Kāsim einen weiterhin<sup>1)</sup> noch zu erörternden Widerspruch mit sich selbst nachgewiesen hat. Ausserdem hat er ihn darauf schon hingewiesen, dass beim Aussaugen doch keine warme Luft in die Flasche hineingeblasen werden kann.

VI. Wenn wir uns 4 Atome in einer Linie nebeneinander gestellt denken, dann die mittleren Atome zu gleicher Zeit wegnehmen, so müssen sich die äusseren Atome entweder berühren, das würde zur Annahme des „Sprunges“<sup>2)</sup> führen, oder sie berühren sich nicht, d. h. ein leerer Raum ist möglich.

VII. Wenn in die fernsten Welten keine Luft dringt, so hat speziell Abu Hāsim nachgewiesen, so können dort keine Tiere

---

<sup>1)</sup> Siehe Frage 3 der dieser Untersuchung angehängten Fragen.

<sup>2)</sup> Ueber diese auf al-Nazzām zurückgeführte Anschauung vom Sprung siehe Schreiner, Kalām S. 9 Anm. 1. Die gewöhnliche Aussprache

ist الطَّفَرَة, in den Masā'il und bei Ḥasanī konsequent الطَّفَر.

leben; da sie dort nicht leben, muss also dort leerer Raum sein<sup>1)</sup>. — Unser Verfasser hält diesen Beweis nicht für stichhaltig, denn man braucht ja bloss anzunehmen, dass dort ein etwa mit dichter Luft gefüllter Raum sei, während die Tiere dünne Luft zum Atmen brauchen. — Dagegen können wir ihnen, d. h. den Gegnern, eine andere Frage stellen<sup>2)</sup>, dass nach ihrer Ansicht ein Teil der Körper ohne den andern dauern kann<sup>3)</sup>. So kann also Gott Himmel und Erde dauern lassen, während er in der dazwischen liegenden Luft nicht die Dauer erschafft; berühren sich nun die beiden, so führt das zu der Anschauung vom Sprung. Da diese unannehmbar ist, so führt es zum Zugeständnis des leeren Raumes.

### Fragen:

I. Wenn zwischen zwei Substanzen nichts Drittes wäre, so könnte man doch nimmermehr sagen: die Entfernung zwischen zwei Substanzen beträgt so und so viel. Denn alles, dem ein bestimmtes Mass zukommt, muss eine feststehende Grösse sein. — Die Massangaben für Entfernungen und Abstände sind suppositionell: „Wenn eine Grösse dazwischen wäre, müsste sie dieses Mass tragen“. Eine ähnliche suppositionelle Angabe liegt zum Beispiel auch vor, wenn wir von drei hintereinander, ohne trennende Zeitmomente geschaffenen Körpern sagen, die Entfernung zwischen erstem und zweitem sei geringer, als die zwischen erstem und drittem<sup>4)</sup>, womit wir doch nur sagen wollen: Wenn Zeitmomente da wären, so wäre die Zahl derjenigen, welche zwischen dem ersten Körper und dem zweiten sind, geringer als die Zahl derjenigen, welche ihn vom dritten Körper trennen.

II. Der Zwischenraum *خلل* zwischen zwei Körpern muss doch etwas Existierendes sein, denn nur das Existierende<sup>5)</sup>

---

<sup>1)</sup> Gegen den leeren Raum jenseits des Himmels polemisiert auch Aristoteles, Zeller II 2, S. 401 Anm. 1.

<sup>2)</sup> So übersetze ich, indem ich meiner Korrektur des Textes folge.

<sup>3)</sup> Dies ist die Ansicht Abu'l Kāsims; siehe Aṣl von Frage XV und XVI.

<sup>4)</sup> Diese Uebersetzung rechtfertigt die Korrektur des Textes.

<sup>5)</sup> An dieser Stelle wird der leere Raum als etwas Nichtseiendes

kann wahrgenommen werden. Die Trennung zweier Substanzen wird doch aber durch den Zwischenraum, der sie trennt, wahrgenommen. — Die Trennung wird nicht wahrgenommen durch ein Drittes, das zwischen ihnen ist, sondern durch die verschiedene Richtung der getrennten Substanzen.

III. Wenn ein Schröpfkopf an die Halsadern gesetzt und die Luft aus ihm herausgesogen wird, so muss das Fleisch anschwellen. Und zwar schwillt das Fleisch nur an, weil es an die Stelle der ausgesogenen Luft treten muss, da kein leerer Raum sein kann. — Das Fleisch schwillt nur deswegen an, weil die Luft sich mit den einzelnen Fleischteilchen vermischt hat, und nun mit ihnen zusammen beim Heraussaugen angezogen wird. Ebenso, wenn wir Luft, die mit Wasser verbunden ist, durch ein Saugrohr auspumpen wollen, so ziehen wir auch das Wasser im Saugrohr mit auf. — Ihr Beweis könnte vielmehr gegen sie gewendet werden. Wenn der Schröpfkopf auf Stein gesetzt wird, so schwillt dieser nicht auf, wenn die Luft hinausgesaugt wird, obwohl nichts an Stelle der Luft tritt, und nur darum schwillt er nicht auf, weil die Luft sich mit den Teilen des Steines nicht vermischt hat. Auch kann man ihnen sagen, wenn wir an ein Blättchen von Atomen 2 Schröpfköpfe setzen, so würde, wenn zwei die Luft herausaugen, das Blättchen entweder stehen bleiben oder sich nach einer der beiden Seiten wenden, beides würde zu einem leeren Raume führen.

IV. Wer einen Arm verbinden will, macht es folgendermassen: Um den gebrochenen Knochen legt er Gyps (عاجين) Masse aus Wasser und Mehl vermischt), darauf dann Feuer und schliesslich darauf ein umgestülptes Glas. Sobald die Luft warm geworden ist, entweicht sie aus dem sonst leeren Raum des Glases, das Feuer wird dadurch in die Höhe gehoben, um an seine Stelle zu treten. An die Stelle des Feuers tritt durch denselben Vorgang der Gyps. Es wäre nun ein leerer Raum zwischen Knochen und Gyps. Da dies nicht der Fall sein kann,

---

betrachtet, wie in der griechischen Atomistik Zeller I, 2. S. 770. Diese Auffassung tritt sonst nicht hervor.

tritt der Knochen an die Stelle, an der zuvor der Gyps war, d. h. er wird wieder eingerenkt, und nur deswegen, weil kein leerer Raum sein darf. — Der Vorgang ist vielmehr folgender: Wenn das Feuer auf den Gyps gelegt wird, entsteht im Feuer ein Druck nach unten und das Feuer tritt in den Zwischenraum zwischen Gyps und Fleisch; wenn nun der fortführende Druck durch den anziehenden aufgehoben wird, geht das Feuer zurück, und Knochen und Fleisch werden mit angezogen. Ferner müsste dasselbe Experiment, wenn die Ursache wäre, dass kein leerer Raum sein kann, beim Stein dieselben Wirkungen hervorrufen; der Stein aber erhebt sich nicht fort, um an die Stelle der durch Vermischung mit Feuer entwischten Luft zu treten, also wäre im Gegenteil bewiesen, dass hier leerer Raum ist.

V. Wenn man aus einer Flasche mit engem Hals die Luft aussaugt, dann die Flasche in Wasser taucht, so dringt das Wasser in die Flasche hinein, obwohl doch die Eigenschaft des Wassers das Abwärtsfliessen, nicht das Aufsteigen ist, nur deswegen, weil kein leerer Raum sein kann; denn die warme Luft, welche beim Aussaugen der kalten durch den Atem des Menschen hineingetreten ist, verlässt die Flasche langsam, dann würde ein leerer Raum in der Flasche sein, da dies unbedingt nicht der Fall sein darf, fliesst das Wasser, entgegen seiner Natur, aufwärts in die Flasche. — Die Sache verhält sich in Wirklichkeit vielmehr so: In der Flasche sind Wärmepartikelchen, die zunächst, dank des ihnen innewohnenden Drucks nach unten, in das Wasser eindringen und sich mit ihm vermischen, dann aber, durch den ihnen ebenfalls innewohnenden Druck nach oben, mitsamt dem Wasser, mit dem sie sich vermischt haben, in die Flasche wieder eindringen.

IV. Eine mit Wasser gefüllte Wasseruhr<sup>1)</sup> wird oben geschlossen, dann fiesst das Wasser, trotzdem dies seiner Natur

---

<sup>1)</sup> Ueber سراقا geben die Lexica keine Auskunft. Ich nehme diese Uebersetzung nach der arabischen Uebersetzung von Phys. IV, 213a 27: και επαναλαμβάνοντες εν ταϊς κληψιδραϊς وبنان ياكبسون

في الآلات التي توصف بسراقات

entsprechen würde, nicht aus der Oeffnung derselben heraus, weil nichts an seine Stelle treten könnte und dann ein leerer Raum entstehen müsste. Dies geschieht nur deswegen, weil sich Luft und Wasser an der kleinen Oeffnung das Gleichgewicht halten; sobald die Uhr geöffnet wird und die Luft auch von oben drückt, fliesst das Wasser heraus, weil dann der Gegendruck der Luft nicht stark genug ist, wie das Wasser auch herausfliesst, wenn das Loch gross ist und eine schwerere Flüssigkeit, z. B. Quecksilber darin ist. Es ist dies also ein Beweis für den leeren Raum, denn wenn dieses herausgeflossen ist, ist nichts mehr darin.

VII. Wenn Wasser in einem Krug gefriert, so zerbricht der Krug. Das Wasser zieht sich nämlich beim Gefrieren zusammen, es würde also ein leerer Raum entstehen, da beim Gefrieren keine Luft an Stelle des zusammengezogenen Wassers tritt; da dies nicht eintreten kann, so muss das Glas zerbrechen. — Nach ihrer Meinung könnte ein solches Zusammenziehen doch gar nicht möglich sein, da sie doch keine leeren Räume zwischen den einzelnen Wasserteilchen annehmen können, die jetzt fortfallen würden, andererseits die Vereinigung mehrerer Körper zu einem unmöglich ist. Die Sache selbst erklärt sich so, dass durch das Gefrieren der Druck der Luft ein stärkerer wird, ebenso wie die Schwere des Wassers zunimmt. Dazu kommt, dass die jetzt zusammengezogenen Wasserteile ihren Druck jetzt auf eine Stelle concentrieren. Wäre die gegnerische Erklärung richtig, dürfte zwischen einem eisernen und einem gläsernen Krug kein Unterschied sein, wir sehen aber, dass ein standhaftes Gefäss beim Gefrieren nicht zerbricht. Dies alles ist ein Beweis für den leeren Raum.

#### V. Uebër die Bezeichnung „Vereinigung.“

Nach Abu'l Kāsīm kann dieser Ausdruck nur angewandt werden für die Vereinigung der Accidenzen an demselben Substrat, nicht aber für Körper, bei diesen nur übertragen im Sinne von nebeneinanderliegend, zusammengesetzt. „Vereinigung“ ist aber der



Gegensatz zu „Trennung“<sup>1)</sup>, ebenso wie man dies von den Substanzen gebrauchen kann, kann man auch jenes dafür gebrauchen.

## VI. Latentes Feuer in Holz und Stein.

Abu'l Kāsim leugnet, dass im Holz und im Stein latentes Feuer sei. Er erwähnt dies in seinen 'Ujūn al-masā'il und sagt: Das Feuer verbrennt, was es trifft, nach seiner Quantität; den Stein zerreibt es, obwohl es seine Teile nicht verbrennen kann<sup>2)</sup>. Nach unseren Lehrern ist in Holz und Stein latentes Feuer<sup>3)</sup>. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird damit bewiesen, dass beim Schlagen auf den Stein Feuer hinaussprüht. Dieses Feuer kann nun entweder durch eine zur Gewohnheit gewordene Schöpfung Gottes<sup>4)</sup> entstehen, dem widerspricht aber die Konstanz in diesem Vorgang, oder dieses Feuer kann dadurch entstehen, das wir durch unser Schlagen die Luft in Feuer verwandeln. Diese Verwandlung müsste durch den Druck erzeugt werden, den wir auf die Luft ausüben. Dann müsste aber auch ohne Schlagen auf Stein die Luft sich stets durch unseren Druck erhitzen und sich in Feuer verwandeln, und alle Steine müssten beim Schlagen dasselbe Verhältnis zeigen.

1) Siehe darüber Schreiner, Kalām S. 45 und Anm. 3, Iršād 4b, wo von al-Ġuweinī inbezug auf den Körper der Ausdruck **موتلف**, zusammengesetzt, gebraucht wird, obwohl eben vorher unter den vier Seinszuständen „die Vereinigung“ **اجتماع** genannt war. Die Tendenz könnte die Ablehnung jeder organischen Körperbildung sein, aber es handelt sich um Abu'l Kāsim.

2) Hierzu vergleiche die Frage am Schlusse der Untersuchung.

3) Ḥasanī f. 28b: „Die Basrenser: in Holz und Stein ist latentes Feuer; Abu'l Kāsim hat es geleugnet; nach unserer Meinung gleicht sein Heraustreten beim Schlagen dem des Oels aus dem Sesam.“ Da die Basrenser jede Qualitätsveränderung ablehnen müssen, so müssen sie das durch Schlagen entstehende Feuer auf diese Weise erklären; siehe neben der Beweisführung auch folgende Frage und z. B. Masā'il 121b (nach Abu'l Kāsim): Wir können beim Schlagen die Luft in Feuer verwandeln.

4) Ueber die Schöpfung Gottes durch Gewohnheit s. Munk Guide I. 392 Anm. 4.

Ebenso gut müssten wir aber auch Kälte hervorrufen können. Dies könnte unmittelbar geschehen<sup>1)</sup>, was aber, wie die Erfahrung lehrt, nicht möglich ist. Also muss es mittelbar, und zwar durch den Druck erfolgen, welcher doch das Mittel unserer indirekten Handlungen ist<sup>2)</sup>. Durch obendensolben Druck wird dann aber Kälte und Wärme erzeugt, was doch absurd ist. Also bleibt nur übrig, die Erwärmung von Holz und Stein beim Schlagen mit latentem Feuer zu erklären.

Frage: Wäre in Holz und Stein latentes Feuer, so müsste es das Holz verbrennen und beim Zerreiben von beiden zum Vorschein kommen. — Das Feuer ist im Holz verteilt und verbrennt darum nicht das harte und widerstandsfähige Holz. Beim Zerreiben kommt es nicht zum Vorschein, weil es selbst mit dabei verteilt wird.

## VII. Verwandlung von Luft in Wasser

wurde von Abu'l Kāsim damit bewiesen, dass Dampf, wenn er sich auf den Deckel einer Schüssel setzt, zu Wasser wird. Nach unseren Lehrern ist, was Du erwähnt hast, nicht richtig<sup>3)</sup>, vielmehr ist der Dampf nur Luft, der Teile der Feuchtigkeit, unter denen wasserhaltige sind, benachbart sind. Wenn nun der Rauch des Topfes den Deckel trifft, so erscheint, was im Dampf an Wasserteilen war, auf dem Deckel<sup>4)</sup>, nicht deswegen, weil sich

<sup>1)</sup> Ueber den Unterschied von mittelbaren und unmittelbaren Handlungen s. Frankl, Ein mu'tazilitischer Kalām S. 187, Anm. 2 und Josef al Baṣīr, Maḥkimath Pethī 113 b (bei Schreiner, Jeschu'a S. 39, Anm. 3).

<sup>2)</sup> Ueber mittelbare Erzeugung und den Druck als Mittel s. oben, S. 38, Anm. 2.

<sup>3)</sup> Die Basrener lehnen jede qualitative Veränderung ab, wie sie es als Atomistiker müssen (Lasswitz I S. 98). Abu'l Kāsim lässt Masā'il 57 b die Verwandlung der Körper nur darum zu, weil alle in gleicher Weise aus den 4 Natureigenschaften طَبَائِعِ, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit, entstanden sind. Darum hat Abu Hāsim den Streitpunkt auch in seiner „Widerlegung der Anhänger der Naturzustände“, wie am Schluss der Untersuchung mitgeteilt wird, erledigt.

<sup>4)</sup> Zu dieser Erklärung siehe Zeller II, 2. S. 415 u. Anm. 4 zur Seite.

die Luft in Wasser verwandelt hat. — Die Unmöglichkeit der Verwandlung von Luft in Wasser kann auch aus folgendem ersehen werden. Dieselbe müsste hervorgehen aus der Schöpfung Gottes durch Gewohnheit, was, wie schon gezeigt, unmöglich ist, oder in notwendiger Existenz aus der Nachbarschaft mit dem Wasser. Diese Nachbarschaft hat aber keine Richtung, kann also auf etwas anderes als ihr Substrat keine Wirkung ausüben. Sie begründet aber auch ebenso die Verwandlung von Wasser in Luft, wie die von Luft in Wasser, sc. warum sollte also die eine eher, als die andere eintreten? Auch müsste durch die Nachbarschaft mit dem Wasser alle Luft im Dampf zu Wasser werden, was aber nicht der Fall ist.

### VIII. Ueber die „Grösse“ مَسَاحَة des Atoms.

Unser Lehrer Abu Hāšim ist der Ansicht, dass jedes Atom Anteil an der Quantität hat. Abu'l Kāsim meint, dies könne von den Atomen nicht gesagt werden<sup>1)</sup>.

Beweisführung: Die Quantität kann zurückgehen auf das Wesensattribut der Substanz oder auf die Zusammensetzung. Von der Zusammensetzung kann die Quantität nicht herrühren, da 1) doch 20 nebeneinandergesetzte Atome dieselbe Länge ergeben, wie 20 zusammengesetzte, 2) dann 2 Atome, da sie ebensoviel Zusammensetzung besitzen können, damit ebensoviel Grösse enthalten könnten wie die ganze Welt. Beide Gründe

---

<sup>1)</sup> Die Grösse, Dimension des Atoms ist kein relativer Begriff, wie die Beweisführung es ausdrückt, „geht nicht auf die Zusammensetzung zurück.“ Von der Quantität wird dasselbe ausgesagt, was wir sonst von der Raumerfüllung hören, und beide geben in der That dieselbe Eigenschaft der Substanz in ihrer verschiedenen Beziehung. Hasani f. 27b: „Die Substanz besitzt auch Anteil an der Quantität. Abu 'Alī meint: Nein. 'Abd al Ġabbār meint, dass dies nur eine Verschiedenheit in bezug auf die Bezeichnung ist, denn Abu 'Alī nimmt dies nur an, wenn keine andere Substanz mit ihr verbunden ist, und darin unterscheidet sich auch Abu Hāšim nicht von ihm“, Der Versuch, die „Grösse“ trotzdem wieder zu einem Relationsbegriff zu machen, beruht auf einem Missverständnis von Untersuchung XI.

können durch die Analogie mit der Länge zurückgewiesen werden, bei der doch dieselben Consequenzen notwendig sind und dennoch nicht bestritten werden kann, dass die Länge von der Zusammensetzung herrührt.

„Das Trefflichste ist folgendes:“

I. masāḥatun, Grösse, nennen wir die Eigenschaft, durch welche die Substanzen sich vergrössern, indem sie sich miteinander verbinden<sup>1)</sup>, sie ist also die Voraussetzung der Zusammensetzung, nicht aber umgekehrt die Zusammensetzung die Voraussetzung der Grösse.

II. Würde die Quantität von der Zusammensetzung, so würde auch die Massigkeit von ihr abhängen, es würden also 2 Atome ebensoviel Zusammensetzung und damit Masse besitzen können, als die ganze Welt. Hier liesse sich auch das Argument von der Länge nicht vorbringen, da die Länge Zusammensetzung in einer Richtung ist, die Massigkeit aber von der Zusammensetzung ohne Erfüllung eines anderen Erfordernisses bewirkt wird.

III. Der Sinn des Beweises ist etwa folgender: Das Atom muss eine Dimension haben. Denn wenn wir neben das in den Mittelpunkt einer Kugel (Kreis) gestellte Atom ein anderes stellen, so ist die Entfernung zwischem dem Mittelpunkt und dem Pol (resp. einem Punkte der Peripherie) grösser als die zwischen dem daneben gestellten Atom und dem Pol. Also muss doch das Atom Grösse besitzen<sup>2)</sup>.

IV. Diese Eigenschaft kommt der Substanz zu, nach dem was zu ihrem Wesen gehört, d. h. als Folgerung des Wesens-

---

1) Von der Raumerfüllung dasselbe p. 42, 3. Die mechanische Körperbildung wird also strikte festgehalten, siehe oben S. 37, Anm. 5.

2) Der Text bietet verschiedene Schwierigkeiten: دائرة mit Kreis zu übersetzen, scheint unmöglich zu sein, weil قطب nur der Pol einer Kugel ist. قطر müsste für den Mittelpunkt gebraucht sein, durch den der Durchmesser geht. Am Schluss fehlt das zweite Glied der mit bejna begonnenen Vergleichung, denn die beiden vorhergehenden bejna gehören dem Relativsatze an. Zur sachlichen Erklärung siehe Laaswitz I S. 195.

attributes<sup>1)</sup>, und auf ihr beruht in der Existenz die Unterscheidung von anderen<sup>2)</sup>. Sie kann also nicht von einer Ursache abhängen.

V. Die Quantität ist die Eigenschaft, durch welche die Substanz wahrgenommen wird<sup>3)</sup>. Wahrgenommen wird das Ding durch die Folgerung des speciellsten seiner Attribute, d. h. seines Wesensattributes. Dieses Attribut kann also nicht von der Zusammensetzung herrühren.

### IX. Trennung der Substanzen.

Die Substanzen können sich sehr wohl trennen, ohne sich je wieder zu vereinigen. Abu'l Kāsim ist der Meinung, die Substanz kann sich von einer anderen nur dann trennen, wenn es möglich ist, dass sie sie später wieder trifft<sup>4)</sup>. Die Meinungsverschiedenheit ist im wesentlichen nur eine nominelle, da der Gegner die Sache selbst zugiebt. Dazu kommt, dass die Grammatiker Zaid dann vom 'Amr „getrennt“ nennen, wenn er in einer anderen Gegend ist, ohne dass die Möglichkeit besteht, dass er ihn wieder treffe.

### X. Die Richtung der Atome.

Unser Lehrer Abu Hāšim ist der Meinung, dass die Richtung des Atoms auf es selbst zurückgeht. Abu'l Kāsim sagt, dass sie etwas von dem Atome Verschiedenes ist. Dem folgte auch Abu 'Alī. Wahrscheinlich handelt es sich auch hier um eine blosse nominelle Verschiedenheit<sup>5)</sup>, da Abu Hāšim damit meint, dass das

<sup>1)</sup> Siehe p. 3, 20—22. 19, 2. Siehe auch oben S. 19, Anm. zu S. 18.

<sup>2)</sup> Siehe p. 3, 21. 8, 16—19.

<sup>3)</sup> Siehe p. 3, 20—22. 5, 2. 5. 23, 8—13. Auch Ḥasanī f. 27b:

المَرْتَبَةُ بِرِي لَأَمْرٍ يَرْجِعُ إِلَى نَاتِهِ. Nach allen diesen Stellen wird die Wahrnehmung an die Folgerung des Wesensattributs geknüpft, nach dem Wortlaut von p. 3, 22 verbessere ich also auch hier dementsprechend.

<sup>4)</sup> Siehe oben S. 36 Anm. 2 und zu Frage XII.

<sup>5)</sup> Dies wird wohl nicht richtig sein; es handelt sich vielmehr um eine der Frage VIII. korrespondierende Frage: Wie dort die Quantität,

Atom, seiner Raumerfüllung nach, sechs Atome in sechs verschiedenen Stellungen zu sich annehmen kann, nämlich oben, unten, vorn, hinten, rechts, links. Daraus kann man etwa auch nicht die Teilung der Atome ableiten, ebenso wie man ein Atom, weil es infolge seiner Raumerfüllung und der daraus folgenden Richtung an zwei andere grenzt und von ihnen berührt wird, nicht geteilt nennen kann, vielmehr ist das nur die Folge seiner Raumerfüllung.

## XI. Raumerfüllung und Richtungsnahme.

Wisse, dass zwischen unsern Lehrern keine Meinungsverschiedenheit darüber besteht, dass das Atom, wenn es existiert, raumerfüllend sein muss, und wenn es raumerfüllend ist, in einer Richtung sein muss<sup>1)</sup>. Abu'l Kāsim hat gesagt, dass beides nur der Fall ist, wenn ein anderes Atom hinzutritt<sup>2)</sup>. Die Ab-

---

so soll hier die Richtung der Atome selbst angehören. Ḥasani zeigt dieselbe Tendenz wie zu Frage VIII. f. 27b: „Abu 'Ali und 'Abd al-Gabbār sind der Meinung, die Richtung der Substanz geht auf ein Ding ausserhalb von ihr zurück; Abu Hāšim: nein auf sie selbst. Wir sagen: Wir kennen dann, d. h. ohne Richtung, die Substanz nur durch Beweis, sie zu sehen ist aber unmöglich. Und wenn die Richtungen auf das Atom zurückgehen, so führt das zur notwendigen Annahme der Teilung. Abu Hāšim sagt, es ist möglich, dass es sechs andere Atome trifft, sodass es sechs Richtungen hat. Ich sage, das erste (d. h. die Annahme Abu 'Ali's) ist stärker, weil das zweite die Teilung notwendig macht. Die Substanz kann sechs anderen anliegen, da der Körper aus ihnen entsteht; 'Abbād sagt, der Körper entsteht auf einmal. Nach unsrer Meinung hindert nichts die Schöpfung des Atoms und es bedarf in seiner Existenz nicht eines anderen, und wenn es existiert, so ist die Verbindung eines anderen mit ihm möglich. Ich sage, darüber ist noch nachzudenken notwendig.

<sup>1)</sup> Der Sinn muss sein: das Atom muss in seiner Existenz einen Raum erfüllen und eine Richtung einnehmen. Eine Uebersetzung, nach der die Voraussetzung der Existenz die Raumerfüllung, und die Voraussetzung dieser wiederum die Richtung ist, würde, da die Richtung ihrerseits vom Accidenz des Seins abhängig ist, zu einem circulus führen, da jedes Accidenz doch die Raumerfüllung voraussetzt.

<sup>2)</sup> Das ist also die spätere Anschauung von der Raumerfüllung, die in Untersuchung VIII von Abu'l Kāsim ausgedrückt wird: „Die Dimension kommt dem Atom durch die Zusammensetzung zu.“

weichung von uns scheint auch wieder nur eine vermeintliche, äusserliche zu sein<sup>1)</sup>. Wir verstehen unter Raumerfüllung dasjenige Attribut, durch welches die Verbindung der Atome möglich ist und unter Richtungnahme dasjenige, welches ein anderes Atom verhindert, an die Stelle eines schon vorhandenen zu treten, und es zwingt, eine der sechs Stellungen zu ihm einzunehmen, sodass wenn wir dem Atome einen Raum supponieren, es unmöglich ist, dass sie beide denselben Raum einnehmen würden. Diese Definition giebt im Grunde genommen auch Abu'l Kāsim zu, nur dass er sich von dieser Bezeichnung fernhält<sup>2)</sup>.

## XII. Das isolierte Atom<sup>3)</sup>.

Darunter verstehen wir ein Atom, neben dem sich kein anderes befindet; da diese Eigenschaft eine negative ist, kann sie nicht durch irgend etwas verursacht sein, wie das Abu'l Kāsim

<sup>1)</sup> Ich halte dies für ebenso falsch, wie die gleiche Tendenz in Frage X, die aus dem Harmonisationsinteresse der jüngeren Schule entstanden ist, weil diese in der Frage der Raumerfüllung und der damit zusammenhängenden Richtung schon anderen Anschauungen gegenüber stand. Konsequenterer Durchführung zeigen die Nachrichten Ḥasani's, oben S. 46 Anm. 1. Denn wenn man die Raumerfüllung zu einem Relationsbegriffe macht, muss es notwendigerweise auch die Dimension sein. Wie es unser Verfasser thut, bei der Dimension, Fr. VIII, eine Meinungsverschiedenheit anzunehmen, hier bei der Raumerfüllung in bezug auf dieselbe Frage sie auszuschliessen, geht nicht an. Für uns kann feststehen, dass Abu Ḥāšim die Raumerfüllung für etwas Positives, die Atome daher für körperliche hält. Wichtig wird es sein, die Bedingung aufzusuchen, unter der diese Anschauung durch die der punktuellen Atome ersetzt und die in den Fragen VIII, X, XI vorliegende Tendenz der jüngeren basrensischen Schule hervorgerufen wurde.

<sup>2)</sup> Zur Bethätigung kämen diese Eigenschaften nur in der Verbindung, vorhanden wären sie schon von vornherein. Diese Aeusserung konnte die scheinbare Berechtigung zu der Auffassung der jüngeren Basrenser geben.

<sup>3)</sup> Diesen Namen giebt Munk, *Mélanges* S. 322; *Guide des Égarés* I. S. 186 (Anm. zu S. 185) schon dem جوهر منفرد. Dass جوهر منفرد auch nicht etwa Atom ist, zeigt al-Baġdādī K. al-farq 48a (bei Schreiner *Kalām* S. 8 Anm. 5): الجزء الذى لا يتجزأ لا يصح قيام اللون فيه. إذا كان منفردا.

annimmt<sup>1)</sup>. Nur wenn man mit der Isolation die besondere Richtung meint, die das Atom annimmt, so ist diese allerdings durch einen Begriff verursacht. Dass man die Isolation einer Substanz, d. h. den Umstand, dass neben einer Substanz sich keine andere befindet, nicht aus einer anderen Ursache ableiten kann, wird doch dadurch klar gemacht, dass, wenn die andere Substanz, die von ihr getrennt war und nicht neben ihr war, jetzt in ihre Nachbarschaft kommt, der Zustand der Substanz inbezug auf ihr Attribut sich nicht geändert hat. Es hat sich nur die Bezeichnung geändert: während die Substanz früher getrennt und isoliert genannt wurde, wird sie jetzt benachbart genannt.

### XIII. Die Substanzen können von allen Accidenzen, ausser dem „Sein“ frei sein.

[<sup>2)</sup> „Sein“ ist das spezielle Sein jeder Substanz und giebt derselben das Attribut der bestimmten Richtung (p. 48, 20—22. 50, 13—15). Da die Substanz, sobald sie existiert und raumerfüllend ist, auch die Richtung besitzen muss (Ueberschrift zu Frage XI; p. 41, 13. p. 57, 21), so kann die Substanz das „Sein“, von dem diese bewirkt wird, nicht entbehren. Ḥasanī drückt den Grundsatz fast konform aus f. 27<sup>b</sup>.: „Die Substanz kann von Accidenzen frei sein, ausser von den akwān.“ Unter den „Sein“ sind hier nicht die bekannten 4 Seinszustände (Schreiner, Jeschu'a S. 31 Anm. 1), sondern ein einfacher Plural zu kaunun „Sein“ (vgl. weiterhin S. 58 Anm. 1) zu verstehen. Ausführlich spricht Ḥasanī im bāb al-akwān über das „Sein“, f. 31<sup>b</sup>: „Der Weg zur Feststellung der „Sein“, akwān, ist das Neuauf-treten des „Seins“ (كائنية) an der Substanz bei der Möglichkeit, dass es nicht auf-trete. Da der Zustand und die Bedingung da-

---

1) Die Beziehung dieser Ansicht Abu'l Kāsim's zu der in den vorhergehenden Untersuchungen vertretenen ist wohl die, dass es an und für sich das Alleinsein einer Substanz überhaupt nicht giebt, dass es dafür einer jedesmaligen Ursache bedarf.

2) Ich bin in dieser Frage ausführlicher, und stelle darum die als Note gedachten Ausführungen ausnahmsweise in den Text.



bei unverändert sind, muss ein „Bewirkendes“ angenommen werden, und das kann nach dem bereits Feststehenden nur ein Begriff sein. Frage: Die Basrenser: es, gemeint das „Sein“, bewirkt einen Zustand, während kein anderes Accidenz seinem Substrat ein Attribut giebt. Die meisten: es verleiht diesen Zustand nicht. Nach uns: wir unterscheiden zwischen den verschiedenen Richtungen der Substanz. Die Unterscheidung muss entweder auf die Entstehung eines Dinges im Substrat zurückgehen, ein solches kennen wir nicht, oder auf die Entstehung des Körpers, aber dieser existierte doch schon. Es beruht also auf dem Auftreten eines Attributs, (sc. welches die Richtung verursacht hat.) . . . . . Frage: Abu Hāšim: [Er kann nicht getastet werden.] Die akwān können nicht gesehen werden; ihm treten entgegen Abu ‘Alī und Abu’l Kāsim. Wir sagen: wenn dem so wäre, würde der auf einem Schiffe schlafende, wenn er aufwacht, zwischen den beiden Zuständen des Schiffes unterscheiden können. Das „Sein“ kann nicht getastet werden, im Gegensatz zu Abu ‘Alī. Abu Hāšim: das „Sein“ ist Bewegung und Ruhe. Abu’l Hudail, Abu’l Kāsim: nein es ist ein Begriff ausser ihnen beiden, indess ist er von ihnen nicht getrennt. Unsere Meinung: wenn dem so ist, so ist es nötig, dass, was das eine aufhebt, das andere aufhebt; dasselbe Ding kann aber nicht zwei verschiedene aufheben.“ Der Rest des Kapitels spricht dann über Bewegung und Ruhe. Von dem „Sein“ als Bewegung wird, in den Masā’il ausser in dem Hauptkapitel (al-kalām fi’l-akwān f. 83a—108b. Der Anfang der letzten Frage des Kapitels ist bei Schreiner, Kalām S. 6 Anm. 2 abgedruckt), in dem wesentlich über Bewegung gehandelt wird, auch im ersten Teil gesprochen. p. 61, 14—16 wird die Bewegung zum zehnten Ort geradezu ein kaunun genannt. p. 62, 5—6: das „Sein“ ist zur Zeit der Entstehung der Substanz noch nicht Bewegung.

Bei al-Ġuweinī, Iršād 4 b (bei Schreiner, Kalām S. 47, Anm. 4) heisst es: „Die Basrenser unter den Mu‘taziliten haben das Freisein der Substanz von den akwān für unmöglich erklärt, sie geben aber das Freisein von allen Accidenzen, ausser ihnen zu“. Dazu ib. (Schreiner, Kalām S. 45 Anm. 3): „Zu dem,

was sie absolut behaupten, gehören die akwān. Das sind Vereinigung, Trennung, Bewegung und Ruhó und ihre Gesamtheit ist das, was der Substanz einen speziellen Ort oder die Supposition eines solchen giebt.“ Das ist aber dasselbe, was in den Masā'il ausgedrückt wird, dass das „Sein“ der Substanz die Richtung giebt. Das wird ganz klar gemacht durch Mattawehī's al-magmū' min al-muḥīṭ bi-l-taklīf (Auszug aus dem Werke: al-muḥīṭ des 'Abd al-Ġabbār al-Mu'tazilī) mscr. Berlin, cod. Glaser 52, (Ahlwardt 5149) f. 15a: „Ein Attribut, wie dieser Begriff, den wir aufstellen wollen, wird uns durch unsern Ausdruck kaunun erschlossen, dessen Sinn ist: dasjenige, wodurch die Substanz in einer Richtung, mit Ausschluss anderer ist. Die Namen sind verschieden, der Sinn geht auf diese Kategorie zurück. Bisweilen nennen wir es schlechthin „Sein“, wenn es am Anfang existiert, nicht . . . . (msc. viell. بعد غيره), und dieser Zustand ist beim Existierenden nur zur Zeit der Entstehung der Substanz; dann, wenn es dauert, ist es möglich, dass wir es Ruhe nennen. Bisweilen wird dieses „Sein“ Ruhe genannt, wenn es einem ähnlichen folgend entsteht, oder durch dasselbe die Substanz zwei und mehr Augenblicke dauert. Bisweilen wird das „Sein“ Bewegung genannt, wenn es nach seinem Gegenteil entsteht oder ohne äusserliche Unterscheidung das Sein des Körpers an einem Ort bewirkt, nachdem dieser an einem anderen war. Bisweilen wird ein Teil von ihm Nachbarschaft, Naheliegen, Nähe genannt, wenn eine Substanz einer anderen nahe ist, in der Weise, dass kein Zwischenraum zwischen ihnen ist. Bisweilen wird ein Teil von ihm Trennung, Entfernung, Getrenntsein genannt, wenn in einer Entfernung von ihm eine Substanz existiert. Das sind die Namen, die auf diese Kategorie angewandt werden“.

Das „Sein“ ist also nach all diesen Angaben das spezielle Sein der Substanz, das ihm die Richtung giebt, und das die Zusammenfassung, nach Mattawehī die Grundlage der 4 Seinszustände ist. Von diesem „Sein“ in der allgemeinen Bedeutung wird von den Mu'taziliten auch in der Mehrzahl ohne die technische Bedeutung des Wortes akwān gesprochen.

Von dem „Sein“ als Ursache der Richtung, wie überhaupt

von der Voraussetzung eines Dinges für die Richtung, womit er das „Sein“ meint, spricht auch Jeschu'a (bei Schreiner, S. 34, S. 62) und Josef al Baṣīr (bei Schreiner, Jeschu'a S. 34 Anm. 2). Auch im ersten Beweis Jeschu'a's für die Schöpfung (bei Schreiner S. 31) ist nur von der durch das „Sein“ verursachten Richtung die Rede. היה existieren ist an dieser Stelle im Sinne von „bestimmt existieren“ und als Ursache der Richtung aufzufassen. הוא (ib.) werden nach dem, was wir eben über die Masā'il und Hasanī inbezug auf akwān sagten, hier nicht als Seinszustände sondern als „Sein“, als einfacher Plural zu היה zu nehmen sein. Interessant ist es auch, dass, wie Schreiner (Jeschu'a S. 37) nach Mattawejhī mitteilt, ein Teil der Mu'taziliten in dem Beweise für die Schöpfung von der Existenz der Atome an einem bestimmten Orte, d. i. der Richtung ausgingen (diese Form der Beweise finden wir bei Jeschu'a), andere von den Seinszuständen, also der Ursache der ersteren (diese Form finden wir bei Josef al Baṣīr, siehe oben und Schreiner, Kalam S. 38 Anm. 4ff., und auch bei Ibn Esra ib.) Den Grundsatz Abu Hāšims finden wir auch bei Ahron ben Elia (Ez ḥajim S. 15.): **החלק שאינו סתחלק הוא היוצא מן האסם שאינו נגזל מן מקרה המצב לא מקרה אחד הכרחי נוקף עליו שמקרה החבור הוא סתחדרש**. Da unter מצב wohl ḡihatun Richtung, nicht deren Ursache, das kaunun, zu verstehen ist, so ist es interessant, zu konstatieren, dass hier schon das Verursachte für die Ursache eingetreten und die Richtung anstatt des sie verursachenden „Sein“ als notwendiges Accidenz betrachtet wird. — Nach Maimonides in der 5. Prämisse (Munk, Guide I, S. 387), würden also sowohl akwān, wie andere Accidenzen notwendig sein.

---

Unser Lehrer Abu Hāšim ist der Ansicht, dass die Substanz von Farbe, Geschmack und Geruch und ebenso von ähnlichen Accidenzen frei sein kann, ausgenommen von dem „Sein“.

Wenn das „Sein“ existiert und ein anderes „Sein“ ihm benachbart ist, so ist es nicht frei von der Zusammensetzung, weil das Sein diese erzeugt, unter der Voraussetzung, dass es

einen Nachbar hat<sup>1)</sup>. Wenn die Feuchtigkeit bei der Substanz existiert, so ist diese nicht frei von dem Druck nach unten, weil die Existenz der Feuchtigkeit diesen einschliesst. Wenn die Trockenheit bei ihr existiert, so ist sie nicht frei von dem Druck nach oben, weil die Existenz der Trockenheit diesen einschliesst<sup>2)</sup>. Wenn in der Substanz die Farbe existiert, so kann sie, nachdem diese einmal bei ihr existiert, nicht mehr sie und ihr Gegenteil entbehren<sup>3)</sup>, weil bei dem Gegenteil der ursprünglichen Farbe die Dauer nötig ist, wie bei dieser selbst, und sie beide in der Existenz nur des Substrates<sup>4)</sup> bedürfen<sup>5)</sup>. Und wir sagen, dass

1) So übersetze ich im Anschluss an Masā'il 118 a: „Die Zusammensetzung ist ein Begriff, welcher die beiden „Sein“ gleichmacht und in 2 Substraten existiert“. Im vorliegenden Zusammenhang würde man vielleicht besser mit Ergänzung von فيبه übersetzen: „Wenn in der Substanz das Sein existiert und eine andere ihr benachbart ist, so u. s. w.“ Zu dieser Uebersetzung siehe Ḥasani's Bestimmung, dass das speziellste Attribut der Zusammensetzung die Annahme zweier Atome als Substrat ist

f. 32 a: أَحْصَ أَوْصَافَهُ (بِيعْنَى التَّالِيفِ) حُلُولٌ فِي الْجَزْعَيْنِ. Vergleiche hierzu auch p. 47, 19: „Die Zusammensetzung bedarf des „Seins“ nicht, nur dessen bedarf sie, dass ihre beiden Substrate unter die Bestimmung eines Substrates fallen; wenn dies ohne „Sein“ vorhanden wäre, wäre die Zusammensetzung auch ohne dies möglich. — Vom Aneinanderhaften heisst es p. 48, 6, es sei nichts weiter, als die Zusammensetzung, nur dass in einem seiner beiden Substrate Feuchtigkeit, in dem anderen Trockenheit ist.

2) Ḥasani f. 31 a fast gleichlautend. Vgl. hierzu S. 38 Anm. 2.

3) Ausführlich besprochen in den letzten der diesem Kapitel angehängten Fragen. Die Ansicht entspricht der Abu 'Ali's über Accidenzen am Schluss des Azl und überhaupt den basrensischen Anschauungen, dass ein Ding, das einmal existiert, nur durch sein Gegenteil aufgehoben werden kann; Ḥasani f. 29 b: „Die Basrener sind der Ansicht, die Farben dauern, Abu'l Kāsim ist dieser Ansicht nicht. Wir sagen, sie bleiben so lange, als nicht ihr Gegenteil auftritt.“ Ebenso werden ja auch die Substanzen durch ihr Gegentheile, das Vernichtetsein, fanā' aufgehoben (Frage XVI). Zur Frage vgl. Jeschu'a, bei Schreiner S. 46. Speziell beschäftigt sich der Verfasser mit dieser Frage noch im Accidenzenkapitel, f. 50 b:

مسئلة في بقاء الألوان.

4) Dasselbe vom Ton p. 49, 17, dagegen vom Leben p. 55, 13, dass es des „Baues“ bedürfe. Siehe oben zu Fr. I S. 24 Anm. 2. Ḥasani f. 29 b: Abul' Kāsim ist der Meinung: Jedes Accidenz bedarf der Substanz,

es entschieden ist, dass es geschmack- und geruchlose, dagegen nicht entschieden ist, dass es farblose Körper giebt<sup>1)</sup>, höchstens können wir sagen, dass die aschfarbenen Körper, wie Wasser, Luft, Erde, Feuer möglicherweise von Farbe frei sind, möglicherweise aber ihre Farbe durch die Vermischung verschiedener Farben entstanden ist, wenn es auch die Mischung hier erfordert, dass ihre Wahrnehmbarkeit geringer, als die der mit Milch vermischten Tinte ist.

Unser Lehrer Abu'l Kāsim sagt: Das Freisein der Substanz von Farbe, Geschmack, Geruch, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit<sup>2)</sup> ist möglich. Und dieser Meinung folgt auch Abu 'Alī; und er sagt: Wenn das Substrat eines von den Accidenzen trägt, das ein Gegenteil hat, so kann es nicht von ihm und seinem Gegenteil frei sein; wenn es kein Gegenteil hat, so kann es nicht von ihm frei sein<sup>3)</sup>.

Die Richtigkeit der Ansicht Abu Hāšim's, dass die Substanz auch von der Farbe frei ist<sup>4)</sup>, beweist folgendes:

---

unsere Genossen sind der Ansicht: ausgenommen der Wille und die Abneigung Gottes und das Vernichtesein. Dann giebt es unter den Accidenzen solche, die nur des Substrates bedürfen, wie die Feuchtigkeit, Trockenheit, der Druck, die wahrnehmbaren Accidenzen, (diese sind f. 29a aufgezählt, vgl. S. 61 Anm. 2) und unter ihnen giebt es solche, die zweier Substrate bedürfen, wie die Zusammensetzung. Dann giebt es unter ihnen auch solche, die ein Ding ausser dem Substrat nötig haben, wie Leben, Wille, Wissen, Glauben, welche einen speziellen Bau, binjatun maḥṣuṣatun, verlangen.“

<sup>1)</sup> Der Zusammenhang zwischen den Abschnitten ist der, dass alle diejenigen Accidenzen, welche die Substanz an und für sich oder unter gewissen Bedingungen nicht entbehren kann, zusammengestellt werden.

<sup>2)</sup> Zur Bedeutung dieser Ausführung vgl. Anm. 4.

<sup>3)</sup> Die letzten 4 Accidenzen sind die bekannten 4 Naturzustände, (Schreiner, Jeschu'a S. 31 Anm. 1), die ersten 3 Accidenzen sind die von der barensichen Beweisführung besonders betroffenen.

<sup>4)</sup> Diese Ansicht Abu 'Alis geht über die spezielle Abu Hāšims nicht heraus, es ist nicht die in der 4. Prämisse des Maimonides (Munk, Guide I. 107b) und in den verwandten aš'aristischen Anschauungen (Schreiner, Kälām. S. 47 Anm. 4) vertretenen, dass jede Substanz jedes Accidenz oder sein Gegenteil besitzen muss.

<sup>5)</sup> Die Beweisführung richtet sich allein hierauf, weil die Freiheit

I. Die Substanz ist etwas anderes, als die Farbe. Ein innerer Zusammenhang beider, der ihre Coexistenz erforderte, ist durch den Verstand nicht zu erschliessen. Gott, der sie nach freiem Willen schafft, kann ohne einen solchen Zusammenhang die eine ohne die andere schaffen, wie er ja auch die Schwärze ohne Süsse schaffen kann, eben weil kein Zusammenhang zwischen ihnen besteht<sup>1)</sup>.

Ein solch innerer Zusammenhang und damit die Notwendigkeit der Coexistenz besteht zwischen der Bewegung im Fleisch und der im Knochen und Haar der Hand, indem nämlich beide die Folgen desselben der Bewegung vorausgehenden Druckes sind. Würde erst der durch die Bewegung der Hand erzeugte Druck die Bewegung des Knochens und des Haares hervorbringen, wie man es, um den inneren Zusammenhang zwischen beiden aufzulösen, sagen könnte, müsste sich das Fleisch, das bewegt ist, während der Knochen noch nicht, von diesem trennen, wie wir ja von einer solchen Trennung sprechen bei einem Kreisel und bei dem Mühlstein, von dessen Durchmesser und Axe<sup>2)</sup> wir sagen, dass manche von ihren Teilen ruhen, andere sich bewegen und darum eine Trennung eintritt<sup>3)</sup>, und wie wir eine solche Trennung auch bei einem Sack, der auf einer unten festgemachten Säule befestigt ist, wahrnehmen: wenn er nämlich bewegt wird trennt er sich von dieser<sup>4)</sup>.

von dem Geschmack und Geruch allgemein zugegeben wurde, sehr bedingt dagegen nur die von der Farbe.

<sup>1)</sup> Besteht aber ein solcher Zusammenhang, so hat Gott nicht die Macht, die eine ohne die andere zu schaffen.

<sup>2)</sup> So vielleicht قطب zu übersetzen nach Muḥiṭ al-muḥiṭ II, 1728: قطب ist ein Eisen in der unteren Scheibe der Mühle, um das sich die obere dreht.

<sup>3)</sup> Munk, Guide I S. 382.

<sup>4)</sup> Die hier im Text folgende Stelle p. 45, 18—46, 14 habe ich nicht verstanden. Im folgenden Abschnitt wird dann ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Attributen des Lebenden hergestellt, der darauf beruht, dass der Lebende ein Ganzes ist, das durch das Leben alle seine Atome zu einem Ding macht. Vgl. dazu Ḥasanī 29b: „Das Leben giebt dem Ganzen ein Attribut“.

Zwischen Substanz und Farbe besteht ein solch innerer Zusammenhang, der ihre Koexistenz erforderte, nicht, denn der Zusammenhang müsste zunächst der sein, dass die Substanz die Farbe voraussetzte, d. h. ihrer bedürfte.

Die Substanz kann der Farbe nicht bedürfen:

1) nicht in ihrer Existenz a) weil der Begriff der Farbe auf Entgegengesetztes passt, die Substanz in ihrer Existenz, also entgegengesetzter Dinge bedürfen müsste, was unmöglich ist, „weil einer der beiden Gegensätze, insofern die Substanz seiner bedarf, ihre Existenz möglich macht, insofern er ihrer anderen Voraussetzung entgegengesetzt ist, sie unmöglich macht, da was die Bedingung, auch das Bedingte unmöglich macht.“ b) weil die Farbe der Substanz bedarf, beide sich also gegenseitig voraussetzen würden, was unmöglich ist; bei dem „Sein“ ist der Sachverhalt ein anderer, weil die Substanz des „Seins“ nicht in ihrer Existenz, sondern nur in ihrer Richtungnahme bedarf. c) weil dann die Farbe existieren müsste, wenn die Substanz nicht existiert, weil das Vorausgesetzte auch beim Nichtsein des Voraussetzenden existieren muss.

2) nicht in einem Attribut, das ihr in ihrer Existenz zukommt, a) nicht in der Substantialität, neben anderen schon öfters angeführten Gründen auch deshalb, weil dann das Wesensattribut durch eine ausser dem Ding liegende Ursache oder Bedingung erfordert wäre; b) nicht in der Raumerfüllung, neben Gründen, die für die Substantialität gelten, auch deshalb nicht, weil doch gerade die Raumerfüllung die Voraussetzung für die Farbe in der Substanz ist, also wieder ein Reprocitätsverhältnis entstände; c) nicht in der Richtung, weil dann die Farbe in derselben Weise die Substanz beeinflussen würde, wie die Substanz durch die, sonst für die Richtung angenommene, Voraussetzung, das „Sein“, beeinflusst wird. Mit demselben, „Sein“ kann die Substanz nicht in verschiedenen Richtungen sein, während sie in derselben Richtung nicht mehrere „Sein“ annehmen kann<sup>1)</sup>;

1) akwān ist selbstverständlich an dieser Stelle nicht in dem technischen Sinne der „Seinszustände“ gebraucht, sondern als einfacher Plural

in jeder Richtung hat aber die Substanz eine spezielle Art des „Seins“; es giebt also unendlich viel Arten von „Sein“. Das „Sein“ unterliegt unserer Macht. Alle diese Bestimmungen müssten auch für die Farbe im Verhältnis zur Substanz zutreffen.

3) nicht in einem Merkmal, einer Bestimmung, die der Substanz in der Existenz zukommt, a) nicht in der Annahme von Accidenzen, b) nicht in der Raumbehauptung, c) nicht in der Wahrnehmbarkeit mit 2 Sinnen. Bei allen dreien nicht, hauptsächlich aus dem gleichen Grunde, weil alle drei, mit der Raumerfüllung nötig sind, gleichviel ob die Farbe existiert oder nicht.

Die Substanz kann aber die Farbe auch nicht als notwendige Folge hervorbringen,

1) nicht als Ursache, a) weil die Ursache nur die Bestimmungen, nicht das, was mehr als Bestimmung ist, also hier die Farbe, notwendig hervorbringen kann<sup>1)</sup>,

von kaunun, „Sein“: „Seinsmöglichkeiten“. Dieser Plural wird ausser an dieser Stelle zweimal, auch sonst noch oft in den Masā'il gebraucht, z. B.

p. 70, 19. Dazu gehört auch ein Dual, z. B. Masā'il f. 118a: التآليف

معنى سوى الكونيين.

1) Wörtlich folgt (ich übersetze nach meiner Korrektur des Textes): „denn die Ursache giebt einem Wesen mit Ausschluss anderer nur dann das Attribut, gemeint ist das der Existenz, wenn sie ihm speziell zukommt. Sie kann ihm aber nur dann speziell zukommen, wenn es existiert. So wird also die Existenz der Ursache auf die Existenz dieses erst zu Verursachenden gestellt, wie soll es damit also möglich sein, dass die Existenz dieses Wesens von ihr ausgeht. Dazu kommt noch, dass das durch eine Ursache bewirkte wegen eines Dinges existiert, das auf das Wesen der Ursache zurückgeht, während die Existenz bei der Entstehung durch den agens geschieht, so ist es also nicht möglich, dass die Ursache die Existenz von Wesen bewirkt“. Die Beweisführung wird verständlich durch die schon von Schreiner mitgeteilte und übersetzte Stelle Ḥasanī 43b (Jeschu'a S. 27 Anm. 1): „Ursache ist das, was beim Ganzen oder am Substrat eine Eigenschaft (in den Masā'il dafür: حكم Bestimmung) notwendig zur Folge hat. Der Grund (sababun) hat aber ein Wesen (Schreiner übersetzt Substanz) zur Folge“. Da in unserer Stelle die Verursachung der Farbe gemeint ist, diese aber, in unsern Quellen wenigstens, unbedingt Accidenz ist, so muss hier unter ذات „Wesen“ in dem neu-



2) weder als Ursache, noch als Grund, a) weil die Substanz nichts Spezialisierendes hat, wodurch sie eine bestimmte Farbe, nicht aber zwei oder unzählige entgegengesetzte zur Folge hat, während sie bei der Hervorbringung des „Seins“ insofern ein Spezialisierendes hat, als sie das Sein in der dem Substrat nächsten Richtung wegen der Unmöglichkeit des Sprunges erzeugen muss, b) weil dann die Substanzen alle in der Farbe übereinstimmen müssten, da sie ja gleichartig sind, also dieselbe Farbe erzeugen müssten.

3) nicht als Grund, weil es im Wesen des Grundes liegt, dass etwas eintreten kann, das die Substanz an der Erzeugung der Farbe hindert, und hierin unterscheidet sich das von einer Ursache und von einem Grund Bewirkte<sup>1)</sup>).

II. Wir kennen Körper und Substanzen, die von allem Geruch und Geschmack vollkommen frei sind. Dies bemerken wir z. B. bei Wasser und Luft, wenn wir sie durch die Nase ziehen, oder wenn wir einen Traubenkern oder die Oberfläche einer Pflaume dem Gaumenzöpfchen ganz nahe bringen. Dafür, dass wir hier weder Geschmack, noch Geruch merken, kann weder der Grund sein, dass wir uns daran schon zu sehr gewöhnt haben, denn wir haben uns ja auch an die Wahrnehmung selbst gewöhnt und unterscheiden doch, was wir wahrnehmen<sup>2)</sup>, noch

tralen Sinne verstanden werden: alles was nicht Attribut, resp. Bestimmung ist. Einen ähnlichen neutralen Gebrauch von **سبب** auch sonst. — Eine weitere Unterscheidung zwischen „Grund“ und „Ursache“ siehe folgende Anmerkung; an dieser Stelle ist die Bestimmung noch von Interesse, in welcher Weise der „Grund“ eigentlich die Existenz eines Körpers bewirken kann, da diese doch durch den *agens* ist, die Verhältnisse also, wie bei der Ursache liegen, p. 53, 6: „der Grund hat in Wirklichkeit die Existenz des Begründeten nicht zur Folge, vielmehr ist dies der *agens*, welcher das Begründete schafft, wenn er den Grund schafft“.

<sup>1)</sup> Hierzu ist die Definition zu vergleichen, welche von der Ursache gegeben wird; vgl. S. 33 Anm 3.

<sup>2)</sup> Der Text, ohne die vorgenommene Aenderung müsste übersetzt werden: „Obwohl er sich an die Wahrnehmung seiner selbst gewöhnt hat, unterscheidet er doch das Wahrgenommene“. Der Sinn soll aber offenbar sein: „Die Gewöhnung an eine Sache, — also hier an die Wahrnehmung — schliesst ihre Unterscheidung nicht aus“.

aber auch, dass verschiedene Geschmäcke und Gerüche vermischt sind, die sich einander aufheben, noch aber schliesslich die geringe Quantität, vielmehr ist wirklich weder Geschmack noch Geruch bei gewissen Substanzen und Körpern vorhanden. Da nun der Verstand zwischen diesen Accidenzen einer- und zwischen der Farbe andererseits keinen Unterschied macht, Gewissheit und Ungewissheit bei ihnen dieselbe ist, so muss, was für diese Accidenzen zutrifft, auch für die Farbe zutreffen.

III. Der Ton, der ebenso wie die Farbe zu seiner Existenz nur sein Substrat braucht, kann bisweilen der Substanz völlig fehlen, obwohl sie ihn trägt, dasselbe muss bei der Farbe der Fall sein, die auch nur des Substrates bedarf<sup>1)</sup>.

#### Fragen:

I. Die existierende Substanz muss gesehen werden, gesehen aber wird sie in der äusseren Form, diese ist die Farbe. — Dass zum Gesehenwerden oder zur sinnlichen Vorstellung die äussere Form gehört ist noch nicht erwiesen. Diese letztere wäre zur Existenz ja auch gar nicht nötig, denn obwohl wir Gott und so viele Accidenzen nicht sinnlich vorstellen können<sup>2)</sup>, behaupten wir sie dennoch, und auch ohne Sichtbarkeit könnte die Substanz existieren.

II. Wenn wir zwischen der Wahrnehmung durch Sehen und Tasten, obwohl sich die durch beide gelieferten Aussagen<sup>3)</sup> auf dasselbe Objekt beziehen und gleich sind, einen Unterschied machen, so weist das darauf hin, dass die Wahrnehmung mit dem Auge noch ein anderes Ding bei der Substanz erfasst, als die mit dem Tastsinn, und zwar die Farbe, die also zur Substanz

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 55 Anm. 4.

<sup>2)</sup> Ueber die wahrnehmbaren und nichtwahrnehmbaren Accidenzen siehe Ḥasanī f. 29a: „Farben, Geschmäcke, Gerüche, Wärme und Kälte, Töne und Schmerzen werden nach aller Meinung wahrgenommen. Sie sind aber verschiedener Meinung über Seinszustände, Zusammensetzung, Feuchtigkeit und Trockenheit. Abu'l Kāsim sagt, sie werden wahrgenommen, Abu Ḥāšim sagt „Nein“.

<sup>3)</sup> So ist hier *ḫāṣṣ* zu übersetzen, nicht in dem technischen Sinn von „Attribut“.

gehört. Wenn wir zwischen beiden Arten von Wahrnehmungen einen Unterschied machen, so beruht das einzig darauf, dass der Wahrnehmungsakt ein verschiedener ist, nicht aber das Wahrnehmungsobjekt sich für beide verschieden darstellt. Ebenso machen wir auch zwischen dem Wissen durch Ueberlieferung und dem durch Wahrnehmung, obwohl beide Erkenntnisse gleich sind, einen Unterschied nur, weil die Methoden der Erkenntnis verschieden sind.

III. Wenn nicht eine Farbe an der Substanz existiert, so können entgegengesetzte Farben an ihr zusammen sein<sup>1)</sup>, d. h. nicht existente. — Das Zusammensein kann nicht mit dem Freisein verglichen werden. Wenn es auch nicht möglich ist, dass sie zu gleicher Zeit nicht existieren, so schliesst doch z. B. die rote Farbe zu gleicher Zeit die schwarze und weisse aus. Man kann nicht sagen, dass beide Annahmen für die Vernunft gleich unannehmbar, gleich vernunftunmöglich sind; denn dafür giebt es weder eine Vernunftnotwendigkeit, noch einen Beweis.<sup>2)</sup>

IV. Die Substanz kann das „Sein“ nicht entbehren, weil sie es trägt, d. h. weil es ihr Accidenz ist. Da dieselbe Ursache auch für die Farbe zutrifft, kann sie auch diese nicht entbehren. — Wäre die dauernde Verbindung des „Sein“ mit der Substanz mit nichts anderem zu begründen, wäre die Annahme des Tragens als Ursache richtig. Das „Sein“ ist aber bei der Substanz darum dauernd erforderlich, weil sonst die Substanz nicht eine Richtung, und ohne das wieder keinen Raum einnehmen kann. Wäre ferner die Annahme der Accidenzen der Grund für ihre unauflösliche Existenz, dann müsste die Substanz ja unzählige, teilweise entgegengesetzte Accidenzen besitzen, weil sie entgegengesetzte und unzählige Accidenzen trägt<sup>3)</sup>.

V. Da die Substanz, nachdem die Farbe einmal an ihr existiert hat, zum mindesten, die ihr entgegengesetzte nicht mehr

---

<sup>1)</sup> Der terminus *igtimā'* ist hier im Sinne Abu'l Kāsims aus Untersuchung V gebraucht.

<sup>2)</sup> Ueber den Unterschied der notwendigen und der beweisbaren Erkenntnis siehe oben S. 84 Anm. 1; auch Jeschu'a bei Schreiner S. 88.

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 28. 24.

entbehren kann, so ist es auch nicht möglich, dass sie dieselbe überhaupt einmal entbehren kann. — Das Nichtsein der Farbe nach ihrer Existenz ist nur darum unmöglich, weil die Farbe nur durch ihren Gegensatz aufgehoben werden kann, bei diesem aber die Dauer gleich möglich ist, wie bei ihr. Hängt nun aber auch das Auftreten des Nichtseins mit der Existenz des Gegensatzes zusammen, so doch nicht die Dauer der Nichtexistenz, das soll heissen: Die Nichtexistenz einer Farbe bedeutet noch nicht die Existenz ihres Gegensatzes, wie diese ihre Nichtexistenz.

#### XIV. Die Substanz dauert nicht wegen einer Ursache.

Zwischen unseren Lehrern besteht keine Meinungsverschiedenheit, dass der Körper nicht durch eine Ursache dauert. Dieses hat auch Abu'l Ḥusain al-Ḥajjāṭ erklärt, und er sagte, dass die Substanz vergeht, indem die Macht Gottes sich auf ihre Vernichtung erstreckt<sup>1)</sup>. Abu Ḥaṣṣ al-Ḳirmīsīnī sagt, das Dauernde dauert durch die „Dauer“, dagegen folgt er der Ansicht Abu'l Ḥusain's in Bezug auf die Vernichtung der Substanzen<sup>2)</sup>. Abu'l Kāsim sagt, dass die Substanz durch die Dauer, deren Substrat sie ist, dauert<sup>3)</sup>.

1) Den Zusammenhang zwischen dieser Anschauung mit der Ansicht von der Dauer stellt Schreiner her (Kalām S. 48) al-Ḥajjāṭ's Ansicht von der Vernichtung der Substanz durch Gott wird dann ausführlich in Untersuchung XVI dargestellt und bekämpft. Sie ist hierher gestellt, um die nur partielle Uebereinstimmung Abu'l Ḥusain's mit der basrensischen Lehre von der „Dauer“ mitzuteilen.

2) Ich bin von der Lesart des Manuskriptes abgewichen, weil die Ausführung, wenn sie eine vollkommene Uebereinstimmung mit der vorhergehenden Ansicht lehren sollte, dem Sprachgebrauch der Mas'āl nicht konform wäre. Dann müsste man etwa erwarten: **وإليه يذهب الخ.**

Auch hier ist nur eine partielle Uebereinstimmung, und zwar mit Abu'l Ḥusain gemeint.

3) Zu diesen Ansichten über die „Dauer“: Ḥasanī f. 29a: **أبو القسم** und ausführlich f. 27a: **„Die meisten sind der Ansicht, dass die Substanz dauert, d. h. kontinuierlich in ihrer Existenz**

Die Richtigkeit der basrensischen Ansicht wird durch folgendes bewiesen:

I. „Dauer“ bedeutet nur das Beharren der Existenz und es kommt der Substanz in ihrer Dauer kein Attribut ausser dem der Existenz zu. Da dieses vorher nicht durch eine Ursache war, so kann es jetzt auch nicht durch eine solche sein. Das ein solches Attribut nicht besteht, ersehen wir daraus: Wenn wir wissen, dass die Substanz in fortlaufender Existenz existiert, so wissen wir, dass sie dauert; wenn wir wissen, dass die Substanz dauert, so wissen wir, dass sie existiert in nicht stetig erneuerter, d. h. in fortlaufender Existenz<sup>1)</sup>. Wie sollten wir bei

---

ist; nach al-Nazzām erneuert sie sich fortwährend durch ein agens, in jedem Augenblick aufs neue. (Demgegenüber sagen wir): Wir werden doch zu der Erkenntnis gezwungen, dass der Körper, welchen wir heute sehen, derselbe ist, den wir früher gesehen haben, und man wird mit dem Tode bestraft für das, was man gestern gethan hat. Abu Ḥāsim meint, die Dauer wird der Substanz prädicirt; Abu ‘Alī meint, die Dauer und die Präexistenz können nur Gott prädicirt werden; darauf antworten wir: „Dauer“ heisst die Beharrung der Existenz in zwei oder mehr Augenblicken, und Präexistenz bedeutet in der Sprache das Vorhergehen; was also diese Eigenschaften besitzt, dem können auch diese Prädikate gegeben werden. Die Basrenser sagen: Und die Substanz dauert nicht durch einen Begriff; Abu’l Kāsim dagegen meint, sie dauert durch die „Dauer“, deren Substrat sie ist. Wir sagen: Das Attribut erneuert sich nicht, sodass es eines Begriffes bedürfte, denn jedes Attribut, das am Anfang nicht durch einen Begriff besteht, besteht auch später nicht durch ihn. Die aber an einen Begriff glauben, sagen, es verhält sich umgekehrt.“ Diese Zusammenstellung zeigt ebenso wie die der Masā’il, dass die schon von al-Nazzām aufgestellte (ausser bei Ḥasani und Masā’il, im Beweis III, auch bei Ibn Ḥazm, Schreiner, Kalām S. 48 Anm. 6), dann von Maimonides in der sechsten Prämisse wiederum mitgeteilte (Munk, Guide I, 389) Ansicht, dass die Substanz fortwährend von Gott neu geschaffen wird, nehmen weder die Basrenser (siehe besonders auch den III. Beweis), noch Abu’l Kāsim an. Die Dauer der Substanz hängt hier auch nicht wie in der Darstellung Maimonides’ (a. a. O.) mit der der Accidenzen zusammen (siehe darüber Schreiner, Kalām S. 48’ und über die Dauer der Accidenzen oben S. 55 Anm. 3).

<sup>1)</sup> تَجَدُّد ist hier der Gegensatz von „Dauer“, und wird wie bei Ḥasani, so auch hier durch حَالًا بَعْدَ حَالٍ „einen Zustand nach

der Substanz auch ein solches Attribut annehmen, da wir es weder durch Notwendigkeit, noch durch Beweis kennen. Denn der Umstand, dass wir es dauernd nennen, nachdem wir es vorher nicht so nannten, kann doch das Attribut nicht erweisen, denn das Attribut muss der Bezeichnung vorausgehen, nicht aber darf diese zur Feststellung des Attributes verwandt werden. Verliehe ferner die „Dauer“ der Substanz ein besonderes Attribut, so müsste es auch die „Vernichtung“ thun; beide sind entgegengesetzt, bedarf nun das eine der Dauer der Existenz, so müsste auch das andere, die Vernichtung, derselben bedürfen<sup>1)</sup>, was doch absurd ist. Wie vielmehr die Vernichtung das Nichtsein nach dem Sein ist, so ist die Dauer das Sein nach dem Sein.

II. Die „Dauer“ würde im Körper schon bei der Entstehung existieren, da die Substanz sie doch trägt und nichts vorhanden wäre, was ihr Auftreten verhindern könnte. Weder könnte ihr Auftreten dadurch verhindert werden, dass die Substanz die Dauer jetzt nicht trüge, weil sie diese gemäss ihrer Raumerfüllung trägt und die Substanz schon in ihrer Entstehung existierend und raumerfüllend ist<sup>2)</sup>. Aber auch dadurch nicht, dass der Zeitpunkt nicht geeignet wäre, ebensowenig aber dadurch, dass das durch die Dauer herbeigeführte Attribut in diesem Augenblick nicht möglich ist. Denn erstens giebt es ein solches Attribut ja gar nicht, zweitens kann die Unmöglichkeit der Ursache nicht auf der Unmöglichkeit des Verursachten beruhen, sondern nur umgekehrt. Man kann aber auch nicht sagen, dass das „Auftreten“ ein Ding sei, das der Dauer im Zustande der Entstehung entgegengesetzt sei und ihre Existenz verhindere, denn, wie es bei Gegensätzen sich verhält, könnte die „Dauer“ an Stelle des „Auftretens“ geschaffen werden.

den anderen“ weiter ausgeführt. Es findet sich auch im Sinne von „Neuauftreten“ ohne die Bedeutung der steten Wiederholung, vergl. p. 64, 17. Im Mscr. findet sich die Form fast stets ohne Punkte. Regelmässige Schreibung habe ich an den einzelnen Stellen vermerkt.

<sup>1)</sup> Denn es gehört zum Wesen von Gegensätzen, dass, wenn einer von ihnen eines Dinges bedarf, auch der andere desselben bedarf.

<sup>2)</sup> Siehe oben S. 18, Anm. 3.

III. Wenn das Ding allein durch die „Dauer“ Bestand hätte, dann müsste die „Dauer“ selbst wieder als Ursache für seine Dauer eine „Dauer“ besitzen, und das würde zu einem regressus in infinitum führen. Würde die Ursache der „Dauer“ aber dagegen fortwährend geschaffen, so würde dies zu der Annahme führen, dass auch der Körper fortwährend neu geschaffen würde. Dies aber führt zur Aufhebung der Dauer, ausser dass alles, was man gegen Ibrahīm, gemeint al-Nazzām, vorbringt<sup>1)</sup>, ihre Worte aufhebt

IV. Wenn die „Dauer“ ein Ding wäre, welches den Körper als Substrat hat, so kann sie ohne den Körper nicht existieren, der Körper wieder würde nicht ohne dieses Ding existieren, es würde also ein unstatthaftes Reciprocitätsverhältnis stattfinden.

V. Da das Dauernde kein Attribut, und somit keinen Zustand besitzt<sup>2)</sup> so würde, wenn die „Dauer“ ein Begriff ist, unser Ausdruck „dauernd“ nur die Existenz dieses Begriffes bedeuten, ebenso wie die Bezeichnung „schwarz“, da das Schwarzsein keinen Zustand bildet, nur die Existenz der Schwärze bedeutet. Bei solcher Bedeutung wäre aber der Ausdruck „dauernd“ nicht mehr auf Gott anzuwenden, und Gott könnte auch in Wirklichkeit nicht dauernd sein<sup>3)</sup>. Merkwürdig ist es, wenn sie, die doch Zustände nicht annehmen<sup>4)</sup>, das Dauern des Körpers durch die Dauer verursacht denken. Denn wenn das Dauerndsein kein Zustand sein kann, so ist doch die Dauer ein blosser Begriff, und ist es so gut, als ob man sie durch sich selbst verursacht glaubte<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Siehe oben S. 64, Anm. zu S. 63.

<sup>2)</sup> d. h. als Dauerndes, denn als Existierendes besitzt es nach den Basrensern, soweit sie den „Zustand“ annehmen, sehr wohl einen solchen. Ueber den Zusammenhang des Attributes und des Zustandes siehe oben S. 29, Anm. 3.

<sup>3)</sup> Denn dies würde doch zur Annahme von Ursachen für seine Eigenschaften führen.

<sup>4)</sup> Ueber die Zustandstheorie des Abu Hāsim und seiner Schule ausführlich Frankl, Ein mu'tazilitischer Kalām S. 194. ff. Šahrastāni, Haarbrücker I, S. 83. Bekannt ist nur die Opposition Abu 'Alī's gegen diese Anschauung.

<sup>5)</sup> Ausführlich am Schluss des Kapitels, am Ende der 2. der angehängten Fragen.

VI. Der Körper könnte im 2. und 3. Augenblick, d. h. überhaupt weiter existieren, ohne dass die Dauer vorhanden wäre, da sie, wie die „Bewegung“ etwa, die der Körper sehr wohl entbehren kann, ein Begriff ausserhalb des Körpers ist. Denn die Fortexistenz durchaus von ihr abhängig zu machen, führt zur Annahme eines unzulässigen Reciprocitätsverhältnisses<sup>1)</sup>.

### Fragen.

I. Der Körper dauert, nachdem er vorher nicht gedauert hat, das Wesen bleibt dabei dasselbe. Es muss also ein besonderer Begriff vorhanden sein, durch den das Dauern herbeigeführt wird, sc. die „Dauer“. — Wir haben schon gesagt, dass die Substanz in der Dauer kein neues Attribut bekommt, die veränderte Bezeichnung aber für die Aufstellung der Attribute und Begriffe keine Bedeutung hat. Und wenn selbst ein Attribut hinzuträte, könnte es dennoch nicht durch eine Ursache bewirkt sein, da ein Attribut, dessen stete Erneuerung durch es selbst nötig ist, keine Ursache braucht, ebensowenig wie eine Ursache, wenn ihre stete Erneuerung durch sie selbst gegeben ist, einer anderen bedarf, die sie bewirkt.

II. Der Körper kann im nächsten Augenblicke ebenso gut weiter existieren, wie nicht existieren; es muss also etwas vorhanden sein, das für einen der beiden Zustände entscheidet, das aber ist ein Begriff, nämlich die „Dauer“. — Wenn der Körper einmal existiert, existiert er solange, bis sein Gegenteil ihn aufhebt, ebenso wie das Nichtsein so lange anhält, bis ein Schöpfer die Substanz ins Dasein führt. Es bedarf also gar keines entscheidenden Begriffes. Ferner, woher wisst Ihr überhaupt die Möglichkeit des Nichtseins nach dem Sein, da Ihr ja kein Gegenteil der Substanz annehmt<sup>2)</sup>? Ihr müsset denn annehmen, dass die „Dauer“ ein von Gott in der Substanz geschaffener Begriff ist, durch den sie dauert, bei dessen Nichterschaffung sie

---

<sup>1)</sup> siehe Beweis IV.

<sup>2)</sup> Gemeint ist der Zustand des Vernichtetseins, siehe Frage XVI.



aber vergeht<sup>1)</sup>. Sie antworten vielleicht darauf, die Existenz ist nie notwendig, denn es ist möglich, dass die Substanz existiert, und dass sie nicht existiert, dass ihre Schöpfung verzögert wird, und dass der Schöpfer sie überhaupt nicht schafft<sup>2)</sup>. Wir aber sagen: Zunächst ist es in der That so, wenn das Ding aber einmal existiert und zu den Dingen gehört, deren Fortexistenz möglich ist, so ist seine Existenz notwendig, und es muss für den Fall der Nichexistenz ein Bewirkendes angenommen werden. Kennt Ihr ein solches nicht, so könnt Ihr von der Nichexistenz nichts wissen, und damit fällt die Notwendigkeit eines entscheidenden Begriffes für die Dauer weg<sup>3)</sup>. Ferner kann man ihnen sagen, das Fortbestehen der Raumerfüllung ist, sobald es möglich ist, notwendig; möglich ist es aber so lange, als nicht das Gegenteil hinzutritt. Dasselbe gilt auch von der Existenz.

### XV. Die Substanz tritt, wenn sie entsteht, durch eine Ursache auf.

Es meint einer von denen, welche sich an Abu'l Kāsim anlehnen, die Substanz trete wegen eines Begriffes, eines bestimmenden Dinges, auf. Dies ist der bekannte, mit dem Beinamen al-Aḥḍab bezeichnete<sup>4)</sup>. Und er erwähnt, dass aus dem Kalām des Abu'l Kāsim dies folge, da nach ihm die Dauer

---

<sup>1)</sup> Dies ist die Ansicht Abu'l Kāsim's, die in Frage XVI. ausführlich widerlegt wird. Die hier Angegriffenen müssen diese Ansicht nicht teilen.

<sup>2)</sup> Dieser Gegeneinwand soll heissen: ein solch Bewirkendes für die Nichtexistenz brauchen wir auch nicht kennen, da die Existenz gar nicht notwendig existierend ist.

<sup>3)</sup> Der ganze Zusammenhang bedeutet: Ihr verlangt von uns einen entscheidenden Begriff für die Dauer, wo habt Ihr einen solchen für die Nichtexistenz?

<sup>4)</sup> Ḥasanī schreibt diese Ansicht auch Abu'l Ḥusain al-Ḥajjāt zu: f. 29 a الخياط والأحذب الطرو معنى الحكام لا f. 27 a heisst es:

„Nach الأحذب tritt die Substanz, wenn sie entsteht, durch einen Begriff auf. Nach den Meisten ist der Sinn des Auftretens die Entstehung, und diese ist durch den Wirkenden.“

nur entstehen kann, wenn bei der Substanz ein Begriff, sc. der des Auftretens, aufgehoben wird. Und dies hielt einer seiner Genossen, den wir in Naisäbūr sahen, für möglich. Dies ist eine erbärmliche Ansicht, und Abu'l Kāsim bei seiner Vortrefflichkeit und Gründlichkeit glaubte nicht daran. Dieser al-Aḥḍab jedoch verbrach, wegen seiner überaus grossen Thorheit, diese fürchterlichen Ansichten und bestrebte sich dann, sie Abu'l Kāsim zuzuschreiben.

Die Falschheit dieser Ansicht beweist folgendes:

I. Das neu Auftretende hat kein Attribut ausser der Existenz; die Existenz kann nicht durch eine Ursache sein, nachdem sie, wie wir schon vorher erwähnt haben, durch ein agens ist<sup>1)</sup> und Ursachen auf die Wesen keinen Einfluss haben können<sup>2)</sup>.

II. Nach Euror Ansicht ist das „Auftreten“ der Gegensatz zur „Dauer“. Als Gegensätze müssten sie aber miteinander vertauscht werden können, wie dies bei der Schwärze und Weisse der Fall ist. Dass aber die Dauer an die Stelle des Auftretens kommen könnte oder umgekehrt, ist absurd.

III. Die Existenz ist ein einheitliches Attribut, könnte also nicht durch entgegengesetzte Begriffe herbeigeführt werden, sc. was doch aber nötig sein würde, wenn jede Substanz durch einen besonderen Begriff auftreten würde.

IV. Auch nach der gegnerischen Meinung wird das Attribut der Existenz nicht fortwährend neugeschaffen, sondern bleibt; wie könnte dieses Attribut also im ersten Zustande durch einen Begriff, und im zweiten durch sein Gegenteil sein.

V. Auch hier würde wieder ein Reciprocitätsverhältnis entstehen<sup>3)</sup>.

VI. Das Auftreten müsste seinerseits durch eine Ursache herbeigeführt sein, da es ja nur der Möglichkeit nach existiert, dasselbe, was bei der Substanz der Fall ist. Führte dies dort zur

---

<sup>1)</sup> siehe oben S. 21, Anm. 1.

<sup>2)</sup> siehe oben S. 59, Anm. 1.

<sup>3)</sup> Frage XIV, Beweis IV und VI.

Annahme einer Ursache<sup>1)</sup>, so natürlich auch hier. Dies würde aber zu einer unendlichen Kette von Ursachen führen.

## XVI. Die Substanz wird durch ihr Gegenteil aufgehoben.

Wisse, dass unser Lehrer Abu'l Ḥusain al-Ḥajjāj von der Substanz sagt, sie werde dadurch aufgehoben, dass Gott sie zum Nichtsein führe; er hielt es also für möglich, dass die Macht Gottes sich auch auf die Vernichtung erstreckt<sup>2)</sup>. Abu'l Kāsim sagt, dass die Substanz dadurch, dass Gott nicht die „Dauer“ schafft, vergeht. Unsere Lehrer sind nicht der Ansicht, dass die Substanz durch das „Vernichtetsein“, die Vernichtung, vergehe, dass diese der Substanz entgegengesetzt sei und substratlos existiere<sup>3)</sup>.

Dass die Ansicht Abu'l Ḥusain's unrichtig ist, wird folgendermassen bewiesen:

I. Gott steht mit dem Ding nur insofern in Beziehung, als er es erschafft; wird er durch diese Ansicht noch in eine andere Beziehung gesetzt, nämlich, dass er die Dinge auch ver-

1) Wir ersehen hieraus, welcher Grund für die Annahme des <sup>طرو</sup> bestimmend war.

2) Siehe oben im Aṣl der Frage XIV. Die korrespondierenden Mitteilungen Ḥasani's bringe ich später.

3) Die noch zum Aṣl gehörigen Mitteilungen über Abu 'Alī's Stellung zur Frage der partiellen Vernichtung müssen bei der nächsten Frage gebracht werden. — Ḥasani f. 29a. <sup>أبو علي وأبو هاشم الغناء معنى</sup>

<sup>وط (أبو طالب؟) وأبو القسم لا</sup>; f. 29b, siehe oben S. 55, Anm. 4.

<sup>محل</sup> auch bei Šahrastāni p. 55, Haarbrücker I, S. 83. Alle drei Annahmen für die Vernichtung der Substanzen bringt Maimonides in der 6. Prämisse des Kalāmkapitels, Munk, Guide I, S. 389f., nur dass er die erste Meinung von der Vernichtung durch Gott für die Mutakallimūn nicht ernstlich in Betracht komend hält, weil <sup>لا يفعل العدم</sup> (siehe unten Beweisführung). Von der Vernichtung S. 391: „Wenn Gott die Welt vernichten wollte, würde er das Accidenz der Vernichtung schaffen, ohne das dieses ein Substrat hätte, und diese „Vernichtung“ würde die „Existenz“ der Welt aufheben“.

nichtet, so hindert nichts, alle Zustände, in denen das Ding sich nur befindet, in Beziehung zu Gott zu setzen, und das wäre dann dasselbe, wie der Glaube, dass Gott in jeder Beziehung mit dem Ding verbunden ist, die es nur einnehmen kann. Und es kommt der Glaube zu einem solchen Urteil nur, weil er ohne Beschränkung über eine Beziehung hinausgeht.

II. Würde die Macht Gottes über die Dinge sich auch auf die Nichtexistenz erstrecken, so müssten auch wir, da wir ja auch dasselbe Attribut der Macht besitzen<sup>1)</sup>, imstande sein, sie zur Nichtexistenz zu führen, denn durch dieselbe Eigenschaft müssen zwei verschiedene Subjekte dieselbe Wirkung ausüben. Wir müssten also zum Beispiel das eine „Sein“, ohne sein Gegenteil zu schaffen, vernichten<sup>2)</sup>. Und man kann dies nicht zugeben, indem man sagt, dass das von uns geschaffene „Sein“ der Grund für die Vernichtung des anderen wäre, die Annahme des Grundes unsere Vernichtungsthätigkeit aber nicht beeinträchtigt, da ja alle unsere Thätigkeit durch einen Grund geschehen müsse<sup>3)</sup>. Von einem Grund bei der Vernichtung des „Sein“ durch das andere zu sprechen, ist doch nicht möglich, weil beim Grund jede Sicherheit des Verhältnisses ausgeschlossen ist<sup>4)</sup>.

III. Hätten wir die Macht das Ding zur Nichtexistenz zu führen, müssten wir auch die Macht besitzen, die Arbeit eines anderen zur Nichtexistenz zu führen, ebenso gut aber auch, sie zur Existenz zu erwecken. Es würde also das-

---

<sup>1)</sup> Ḥasanī 33 b: „Es giebt nur einen mit Macht ausgestatteten, d. i. Gott. Wir sagen: nein auch die Menschen, denn wir finden 2 Lebende, von denen nur einem das Thun möglich ist, der also einen Vorzug haben muss.“

<sup>2)</sup> Ḥasanī 35 a: „Die Basrenser sind der Ansicht, die Macht Gottes ist nicht auf die Vernichtung ausgedehnt. Al-Ḥajjāt und al-Ḳirmīsīnī sind der Ansicht, sie erstreckt sich auf dieses. Wir sagen, wenn dem so wäre, müssten wir das Ding vernichten können, auch ohne sein Gegenteil zu schaffen.“ Zu der Vernichtung durchs Gegenteil siehe oben S. 55, Anm. 3.

<sup>3)</sup> Die hier im Text aufgezählten 3 Thätigkeiten des Menschen, Ton, Zusammensetzung, Schmerz, zählt auch Ḥasanī auf, er fügt f. 35 a noch „Sein“ und „Druck“ hinzu.

<sup>4)</sup> Siehe oben S. 60.

selbe Objekt von zwei Subjekten abhängen. Zu diesen Consequenzen kann man die Gegner nur zwingen, weil sich aus ihrer Annahme ergeben würde, dass zwei Attribute des Dings von einem agens sind, nämlich Existenz und Vernichtung. Wer über das eine Macht hat, muss auch über das andere Macht haben.

IV. Wir müssten dann auch die Macht haben, das Leben zur Nichtexistenz zu führen, ebenso aber auch, es ins Dasein zu rufen, wir würden also über Leben und Macht verfügen können.

V. Wir müssten auch die Macht haben, mit unserem einen Willen zu gleicher Zeit verschiedene Seinszustände zu vernichten. Derselbe Wille kann sich doch aber nur auf ein Atom oder eine Art in einem Augenblick und einem Substrat beziehen<sup>1)</sup>.

VI. Wenn das Nichtsein von einem Wirkenden abhinge, müsste auch das immer wiederholte Nichtsein derjenigen Accidenzen, welche nicht dauern<sup>2)</sup>, durch den Schöpfer sein. Würde dieser, was ihm ja freisteht, sie nicht vernichten, so oft sich ihr Nichtsein wiederholt, so würden sie, die nicht dauern können, dauern.

VII. Da das Nichtexistierende keinen Zustand hat, so kann nicht gesagt werden, dass es durch ein Agens ist. Einen Zustand aber kann es nicht haben, a) weil in diesem Fall das Nichtsein seinem Wesen nach ewig dauernd wäre, denn der Zustand ist beim Wesen notwendig vorhanden und muss, wenn sich, wie hier keine andere Ursache für ihn findet, vom Wesen abhängen<sup>3)</sup>. b) Die Annahme eines Zustandes für das Nichtseiende

---

<sup>1)</sup> Masā'il f. 129 lautet die Frage: *مسئلة لا يجوز أن تتعلق*

*القدرة عند مشايخنا بأكثر من جزء واحد من جنس واحد في وقت واحد.* Dagegen von Gott bei Hasani f. 35 a: „Gott hat Macht über alle Arten der Willensobjekte und von jeder Art in jeder Zeit über unendliche“.

<sup>2)</sup> siehe oben S. 55, Anm. 3.

<sup>3)</sup> Die folgende Auseinandersetzung bringt für den Zusammenhang nichts Wichtiges, ist aber interessant und auch nicht einfach: Wenn gesagt wird, warum soll die Nichtexistenz dem Wesen nach vorhanden sein, da doch die Unmöglichkeit, also auch die Aufhebung der Existenz nicht dem Wesen nach ist, so sagen wir darauf: Warum sollte die Unmöglichkeit

erübrigt sich, da wir die Nichtexistenz, d. h. die Unmöglichkeit der Raumerfüllung von dem Aufhören der Existenz abhängig machen können. Wenn wir aber die Begründung für eine Aussage in der Negation eines Attributes finden, brauchen wir kein positives Attribut, also auch hier keinen Zustand, da derselbe doch auf ein anderes positives Attribut hinweisen würde, von dem er abhängt<sup>1)</sup>. c) Dem Nichtseienden ebenso wie dem Seienden einen Zustand zu geben, geht auch darum nicht an, weil wir dann nicht mehr auf Grund der Vernunftnotwendigkeit die Aussage machen könnten, das Wesen sei notwendig existierend oder nichtexistierend. Diese Vernunftnotwendigkeit beruht ja darauf, dass die Substanz das Attribut der Existenz besitzt, nicht aber darauf, dass sie eines von diesen entgegengesetzten Attributen haben muss, denn von der Vernunft aus könnte sie ja ebenso gut mehr haben, und nur durch Beweis wissen wir, dass es nur diese zwei sind.

Es folgt im folgenden nunmehr eine Zurückweisung Abu' Kāsim's, der behauptet hatte, das Verschwinden der Körper beruhe darauf, dass Gott nicht die „Dauer“ in ihnen erschafft. Für den Verfasser selbst ist die Sache damit erledigt, dass er

---

der Existenz eher die notwendige Ursache der Nichtexistenz, als diese die Ursache der Unmöglichkeit der Existenz sein? Wenn gesagt wird: eines der beiden Dinge hat einen Vorzug vor dem anderen, indem das Wissen von der Existenz dem von der Nichtexistenz vorausgeht, so sagen wir: die Abstufung der erkannten Dinge entspricht nicht der Stufenleiter der Erkenntnis, denn das Wissen von Gott wird abgeleitet von dem der Schöpfung des Körpers (Schreiner, Jeschu'a S. 38, Kalām S. 52), trotzdem ist Gott der Grund für die Existenz der Körper.

<sup>1)</sup> Ḥasani f. 27 a: „Das Nichtexistierende hat in seiner Nichtexistenz keinen „Zustand“, im Gegensatz zu Abu 'Abdallāh's Ansicht. Wir sagen: bei allen Gegensätzen ausser Bejahung und Verneinung giebt der Verstand noch ein Drittes zu; es steht dagegen fest, dass es kein Drittes giebt, wenn die Gegensätze Bejahung und Verneinung sind. Wenn wir nun der Verneinung einen Zustand verleihen, so ist das Zugeständnis eines Dritten nötig geworden. Und wir wissen, dass es mit Nichtsein und Existenz ebenso ist, und es ist erforderlich, dass sie sich beide, wie Bejahung und Verneinung verhalten“, sc. also ohne ein Drittes, und ohne dass das Nichtseiende einen Zustand bildet.

ja schon gezeigt hat, dass es eine „Dauer“ überhaupt nicht giebt. Er giebt darauf im folgenden eine Anzahl von Gegenständen älterer Autoren, ohne indes die Autoren zu nennen.

I. Würde der Körper dadurch vernichtet werden, dass Gott nicht die Dauer schafft, würden wir ihn ja auch vernichten, da wir auch nicht die Dauer schaffen. — Dieses Verhältnis hat natürlich nur statt bei einem, der die Macht hat, ihnen die Dauer zu verleihen. — Gott hat die Macht dazu, er müsste also die Dinge untergehen lassen, in demselben Augenblick, wo er sie schafft, dadurch, dass er bei ihnen nicht die „Dauer“ schafft. — Das ist doch noch nicht der Augenblick, wo die Erschaffung der Dauer möglich ist. — Wir haben aber gesagt, dass wenn die Dauer ein Begriff ist, Gott sie in dem Augenblick schaffen kann, wo er die Dinge schafft.

II. Die Vernichtung der Körper tritt auf, wobei es möglich ist, dass sie nicht auftritt. Es muss also etwas Bewirkendes sein, das selbst neu auftritt. Wird die Dauer jetzt nicht geschaffen, so ist ein solches Bewirkendes nicht vorhanden, denn Gott kann es nicht sein, da er nur wirkt, wo es sich um einen notwendigen Einfluss handelt.

---

Die Substanzen gehen also zu Grunde durch die Existenz eines Dinges (ma'nā), das ihnen entgegengesetzt ist. Dieses Ding kann unmöglich an einem Substrat existieren, es ist vielmehr substratlos, es ist die „Vernichtung“.

### **XVII. Die Vernichtung eines Teiles der Substanzen schliesst die Dauer der anderen aus.**

Wisse, dass Abu Hāšim es für unmöglich erklärt, dass ein Teil der Substanzen bei der Dauer eines anderen Teiles vernichtet werde, und auch Abu 'Alī hat in seiner zweiten Ansicht dies angenommen<sup>1)</sup>. Abu'l Kāsim hält das Gegenteil für möglich. Seiner Ansicht folgt Abu Bekr b. al-Jhāšid und Abu 'Abdallāh

---

<sup>1)</sup> Vgl. dazu aus dem Aṣl der vorhergehenden Untersuchung: „Unser Lehrer Abu 'Alī sagte zuerst, dass die Vernichtung eines Teiles der Substanzen nicht die Vernichtung der anderen bedeutet, später sagte er,

Muhammed b. Omar al-Saimari. Und wisse, dass die Bagdadenser oft inbezug auf diese Frage uns schmäbliche Dinge zuschreiben. Deswegen wollte ich, dass die Untersuchung über die Frage erschöpft werde. Ausserdem gehört dies zu den Bestimmungen der „Vernichtung“; da sie die „Vernichtung“ nicht zugeben, wie können sie über ihre Bestimmungen reden.

Die Grundlage für den Beweis ist folgendes: Die Substanzen sind alle gleichartig, was also einem Teil der Substanzen entgegengesetzt ist, muss allen entgegengesetzt sein. Das **فناء**, der Zustand des Vernichtetseins, bildet einen Gegensatz zu der Substanz, und es ist nichts vorhanden, was diesem Zustande eine spezielle Geltung über nur einen Teil der Substanzen ohne den anderen verliehe. Ohne ein Spezialisierendes aber ist die Spezialisierung eines Dinges unmöglich<sup>1)</sup>. Es wird nun gesagt: Die Bestrafung des Frevels umfasst die Vergeltung nur eines Teiles dessen, was der Frevler verdient hat<sup>2)</sup>, ohne dass ein Spezialisierendes gerade dieses dazu heraushebt. — Hier ist wohl ein Entscheidendes und das ist eben der freie Wille Gottes; das Mass, das Gott schaffen will, schafft er. — Es wird aber auch gesagt: Gott schafft an einem Teil der Substrate die Schwärze, ohne dass hier etwas Spezialisierendes vorliegt, das gerade diese Substanzen dazu bestimmte. Darauf sagen wir: Ein Bestimmendes wäre doch nur dann nötig, wenn das Accidenz, bei allen

in dem was er als Widerlegung von al-täg (Name einer Schrift oder Beiname eines Schriftstellers) verfasst hat, dass die Vernichtung eines Teiles auch die der übrigen sei“. — Hierdurch wird die Vernichtung der Substanzen zur Vernichtung der Welt überhaupt: siehe oben S. 70, Anm. 3. Hieraus dürfte wohl kaum, nach der ganzen Tendenz dieses Systems, die Annahme von unzähligen nacheinander existierenden Welten geschlossen werden, Zeller I, 2 S. 890, ebenso wie es wohl nicht angebracht ist, daraus, dass die Bagdadenser die Vernichtung überhaupt ablehnen, zu folgern, dass sie aristotelischen Anschauungen näherstehen.

1) Von den vielen, teilweise von mir nicht verstandenen, Beispielen, die dies zu erschüttern angeführt, aber widerlegt werden, bringe ich nur die für die Gesamtanschauung wichtigen.

2) Hält man die Punktation des Manuskripts für ausschlaggebend, so muss man übersetzen: die Bestrafung des Frevels vernichtet die Belohnung eines Teiles dessen, was er verdient hat etc.



Substraten notwendig, bei einem Teil aber nur vorhanden wäre. Eine solche unbedingte Geltung, wie bei dem Gegensatz ist doch aber bei der Einnahme der Substrate, hülül, nicht vorhanden.— Dass aber von Gott gerade einer von zwei Gegensätzen geschaffen wird, obwohl doch nichts gerade diesen dazu befähigt, liegt eben in dem Begriff der Macht Gottes. Daneben noch ein Spezialisirendes annehmen, würde diese aufheben heissen. „Und im allgemeinen werden alle diese Fragen durch eins aufgehoben, und zwar: wenn das, was sie über die Substanz und die „Vernichtung“ gesagt haben, entsprechend dem, was sie zu dieser Untersuchung vorgebracht haben, richtig wäre, so wäre es auch entsprechend dem, was sie erwähnt haben, möglich, dass Schwärzeteile zu hundert Weisseteilen kommen und einen Teil von ihnen ohne den anderen aufheben, ohne dass hier etwas Spezialisierendes wäre“.

Auch könnte der Zustand der Vernichtung nun nicht etwa ein Spezialisierendes durch eine specielle Richtung haben sodass ihm diese etwa die Geltung über einen Teil der Substanzen, ohne den anderen verleihen würde. Dafür sind schon viele Beweise gebracht worden, die zum Teil unrichtig sind.

Wenn das Vernichtetsein eine specielle Richtung hätte, so müsste es auch raumerfüllend sein, denn es gehört zu den speziellen Eigenschaften des Raumerfüllenden, dass es in einer Richtung ist und dabei nicht blos einem anderen folgt<sup>1)</sup>. Raumerfüllend aber kann das Vernichtetsein nicht sein. — Dieses ist nicht richtig, weil einer sagen könnte, dass nur die wirkliche Einnahme der Richtung die Raumerfüllung voraussetze, die blosse Annahme derselben nicht<sup>2)</sup>. Und dass man etwa bei jeder

1) also nicht z. B. als Accidenz.

2) An einer späteren Stelle p. 78, 7 beantwortet der Verfasser den Einwand, dass diese Auffassung dem Ausspruch gleich käme, dass die Raumerfüllung zu den speziellen Eigenschaften der Raumerfüllung gehöre, da doch die Einnahme der Richtung dasselbe sei, wie die Raumerfüllung. Darauf sagt der Verfasser, man könne sich ein Ding sehr wohl raumerfüllend denken, ohne dass es deshalb eine Richtung einnehmen müsse. Und die Eigenschaft, dass die Substanz eine andere hindere, an ihre Stelle zu treten, werde zu den Eigenschaften der Raumerfüllung

Richtung, und so auch bei der des Vernichtetseins sofort an eine Richtungeinnahme denke<sup>1)</sup>, ist doch nicht notwendig. Unmöglich ist es nun aber gar zu sagen, dass ohne Richtungeinnahme die Richtung und das Ding in ihr gar nicht vorstellbar sei, denn es giebt doch viele Menschen, die glauben, dass Gott seinem Wesen nach an jedem Orte ist, ohne dass er von ihm wirklich Besitz nimmt. Auch ist es sehr wohl möglich, dass sich ein Mensch ein Ding vorstellt, ohne zu unterscheiden, ob er es rechts oder links sieht, demgemäss sich also vorstellt, dass es von der Richtung nicht Besitz nimmt.

Wenn das „Vergehen“ eine Richtung hätte, so ist darauf ferner bereits erwidert worden, könnte man glauben, wir hätten die Macht, die Körper zu schaffen; dass es uns nicht gelingt, liege nur daran, dass gerade dort, wo wir die Körper schaffen wollten, das „Vergehen“ wäre. — Abgesehen davon ja, dass Gott die Vernichtung auch einmal an einer anderen Stelle schaffen könnte, als wo wir die Schöpfung beabsichtigen, müsste man dann ja auch annehmen, wir könnten das „Vergehen“ schaffen, wir müssten also dann die Körper vernichten können; da wir aber ebenso, wie wir die Körper durch den Druck schaffen, sie durch diesen auch vernichten müssten, so müssten wir, da ein Entscheidendes fehlt, Vernichtung und Entstehung zu gleicher Zeit schaffen. Ueberhaupt giebt die Annahme, dass wir Körper, natürlich durch den Druck, schaffen würden, zu vielen Absurditäten Anlass.

Falsch ist es auch, wenn gesagt worden ist: Vernichtung und Substanz könnten einander nicht in bezug auf die Richtung entgegengesetzt sein, da sie nichts Feststehendes ist, auf das der Gegensatz bezogen werden könnte. Nun ist aber, so würde die einfache Antwort lauten können, die Richtung, selbst wenn sie nicht existiert, doch etwas mit der Vernunft zu Erkennendes, sodass man von vornherein sagen könnte: Die Vernichtung hat

---

gezählt, obwohl es auf die Einnahme der Richtung zurückgehe, ebenso müsse diese dazu gezählt werden können.

<sup>1)</sup> und deshalb auch hier die Folgerung auf die Raumerfüllung machen müsste.

eine Richtung, und wenn sie diese hat, ist sie der Substanz entgegengesetzt.

Wirklich gegen die Annahme einer Richtung beim Zustande des Vernichtetseins sprechen vielmehr folgende Gründe:

I. Hätte die Vernichtung eine spezielle Richtung, so wäre es gleich unmöglich, dass die Vernichtung die Substanz aufhebt, wie, dass sie sie nicht vernichtet; das erstere darum nicht, weil die Substanz in dem Augenblicke ihrer Vernichtung, diese Richtung verlassen kann, also dann zu gleicher Zeit nichtexistierend und bewegt wäre, das zweite nicht, weil für die Vernichtung nur nötig ist, dass das zu Vernichtende im Augenblicke vorher in dieser Richtung war, in diesem Augenblicke nicht mehr darin zu sein braucht.

II. spricht hiergegen, dass diese Spezialisierung der Vernichtung entweder in ihrem Wesen begründet liegt, was aber unmöglich ist, da dann die Substanz nicht diese Spezialisierung, und damit nicht diese Richtung haben könnte, ihre Vernichtung also unmöglich wäre, oder sie müsste in einem substratlosen Begriff beruhen, der aber wieder als solcher Begriff keine bestimmende Richtung geben könnte, also wieder die Vernichtung aller Substanzen notwendig machen würde.

III. Die Vernichtung müsste hierbei die Richtung in notwendiger oder nur möglicher Existenz besitzen, im ersten Falle würde sie im Wesen der Vernichtung begründet sein, im zweiten in einem Begriff; beides ist, wie schon gezeigt, unmöglich.

#### Fragen:

I. Wenn man Gott nicht das Vermögen zuschreibt, einen Teil der Substanzen ohne den anderen zu vernichten, so heisst das, ihm ein Unvermögen zuschreiben. — Dies bedeutet für Gott noch lange kein Unvermögen, ebensowenig wie der Umstand, dass er nicht zwei entgegengesetzte Eigenschaften, etwa schwarz und weiss, an demselben Substrat schaffen kann. Ebenso wie diese, sind ja auch die Vernichtung und die Gesamtheit der Substanzen entgegengesetzt.

II. Ebenso wie Gott die Möglichkeit hat, einen Teil der Substanzen ohne den anderen zur Existenz zu führen, muss er auch die Möglichkeit haben, einen Teil der Substanzen ohne den anderen der Vernichtung Preis zu geben. — Die Existenz ist aber durch ein agens, die Nichtexistenz nur durch ein Ding. Das agens kann natürlich nach seinem Willen einen Teil nur schaffen, das Ding aber ist nicht auf einen speziellen Teil beschränkt.

III. Ebenso wie Gott den einen Körper schwarz, den anderen weiss macht, kann er auch den einen Körper dauern, den anderen nicht dauern lassen. — Es ist unmöglich, bei der Substanz, die doch als Gattung ein Ganzes darstellt, Existenz und Nichtexistenz zu denken, ebenso wie Schwarzé und Weisse an demselben Substrat unmöglich sind.

### XVIII. Das Atom kann auf die Berührungstelle zweier anderer Atome treten<sup>1)</sup>.

Wisse, dass unser Lehrer Abu Hāšim dies für möglich erklärt hat, und ihm folgte ein Teil der späteren seiner Genossen. Er hatte hierüber eine Frage, die wir im „Buche vom Atom“ gründlich studiert haben. Abu ‘Alī sagte, es sei nicht möglich; ihm folgte unser Lehrer Abu Ishāk, der hierüber auch eine schöne Frage hat. Das ist es auch, was unser Lehrer Abu’l Kāsim sagt. Wir citieren in dieser Untersuchung alles, was zur Unterstützung jeder der beiden Meinungen angeführt wird und erklären dann, was das richtige unter diesen ist.

Zunächst wird dasjenige vorgebracht, was geeignet sein könnte, die Ansicht Abu Hāšim’s zu stützen:

1. Das Atom kann, wenn die beiden anderen Atome nicht dort sind, in das Gegenüber treten, welches, wenn die Substanzen vorhanden wären, auf ihrer Verbindungsstelle läge. Wie es nun möglich ist, dass das Atom an diesen Ort tritt, wenn die beiden

---

<sup>1)</sup> Die Bedeutung dieser Frage im Gesamtsystem ist zu Frage IV, S. 86 Anm. 2 betrachtet worden.

Atome nicht unter ihm sind, ebenso kann es auch diese Richtung annehmen, wenn sie unter ihm sind, denn im Grunde genommen ist der Zustand des Gegenüber unverändert, nur dass jetzt eben die beiden Atome daselbst sind.

II. Wenn wir uns 4 Atome in einer Reihe aufgestellt denken, die beiden mittleren dann herausgenommen, so dass die beiden Enden von einander getrennt sind, dann können wir uns ein Atom so gestellt denken, dass es keine der beiden Seitenatome erreicht, sodass es einen Anteil an dem Gegenüber beider Atome, und damit an beiden Atomen nimmt.

III. Wenn wir uns drei Atome in einer Reihe aufgestellt denken, und zwei Wollende mit gleicher Kraft die beiden Seitenatome nach der Mitte zu drängen, so nimmt ein jedes von diesen Atomen an diesem Mittelatome teil. Es ist nicht möglich, etwa zu sagen, jedes dieser beiden Atome müsste an seiner Stelle bleiben, weil der Druck des einen den des anderen an der Erzeugung, sc. der Bewegung hindern würde, denn diese Erzeugung könnte nur verhindert werden, wenn das Substrat der beiden dasselbe wäre<sup>1)</sup>, oder beide Substrate sich berührten.

Dies kann man nicht damit erschüttern, dass 4 in Entfernung eines Quadrates von einander aufgestellte Quadrate gegenseitig an der Bewegung hindern, obwohl hier keine Berührung stattfindet. Eine Berührung findet hier ja auch statt, und zwar in den Winkeln, denn wenn wir eine der Ecken mit Tinte besmieren, so macht sie die anderen schwarz.

IV. Die Diagonale des Quadrates ist grösser, als die Seite<sup>2)</sup>, obwohl doch die Atome, die sie bilden, als unteilbare Grössen gleich sind. Nur nebenbei erklärt sich das auch daraus, dass zwischen den Teilen der Diagonale mehr Zwischenraum<sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> Hierauf beziehe ich auch den hier an Text folgenden Absatz, der mir sonst unverständlich bliebe.

<sup>2)</sup> Dagegen Maimonides, Munk, Guide I, S. 388 und Lasswitz I, S. 196.

<sup>3)</sup> Maimonides, Guide I, S. 382 für die Teile des Mühlsteins, die durch Ruhepunkte getrennt werden.

ist. Würde dieses ausschliesslich massgebend sein, so müsste eine Eisenstange, welche die Diagonale bildet, leichter als eine, welche die Seite bildet, zerbrechen, da doch die Teile der ersteren durch Zwischenraum getrennt wären. Der Grund für die Kürze der Seite gegenüber der Diagonale ist also, dass die Atome, die doch quadratförmig sind, sich in den Winkeln berühren, wenn sie die Seiten bilden. Das ist doch aber nur möglich, wenn ein Atom an die Berührungsstelle zweier anderer treten kann.

Die gegnerische Ansicht hingegen könnte folgendermassen gestützt werden:

I. Die Anschauung, dass das Atom an die Berührungsstelle zweier Atome gestellt werden kann, würde zu einer Teilung des Unteilbaren führen, denn jedes der beiden Atome nimmt von diesem Atom Besitz, hat an ihm Anteil. Und dieser Anteil ist wiederum geringer, als das Atom an und für sich, das Atom müsste also kleiner sein, als es an und für sich ist, d. h. noch teilbar sein. — Demgegenüber aber kann eingewendet werden wenn auch die beiden Teile Anteil haben, braucht das Atom: doch nicht teilbar zu sein, ebenso wie es nicht teilbar ist, wenn 2 Atome sich auf ihm in zwei Richtungen niederlassen.

II. Es müssten unter dieser Voraussetzung in dem einen Atom zwei entgegengesetzte „Sein“, d. h. Seinsmöglichkeiten bestehen, indem jedem Anteil an jedem einzelnen Atom ein besonderes „Sein“ entsprechen würde. — Das Atom befindet sich jetzt noch in derselben Lage, in der es sich befindet, wenn die beiden anderen Atome nicht dort wären, da in diesem Zustande nur von einem „Sein“ entsprechend dem einen Ort die Rede ist, so auch hier.

III. Es könnte das eine Atom von den beiden Atomen verschiedene Bruchteile, z. B. von dem einen  $\frac{1}{4}$ , von dem anderen  $\frac{3}{4}$  in Besitz nehmen, es wären also entgegengesetzte „Sein“ vorhanden. — Die Antwort habe ich nicht verstanden.

IV. Wenn 4 Atome in einer Reihe aufgestellt sind und die mittleren entfernt werden, so kann in dem entstehenden Zwischenraum ein Atom nur so gestellt werden, dass es die

Atome an den beiden Enden nicht berührt; der Abstand zwischen diesem und dem mittleren Atom wäre also offenbar kleiner, als ein Atom, es würde also ein Ding geben, das kleiner als das Atom ist, d. h. das Atom würde teilbar sein. — Dies ist nur Eure Ansicht, wer von Euch in dieser Frage abweicht, giebt eben nicht zu, dass der Zwischenraum nicht kleiner ist, als der Ort des Atoms. Abgesehen dann ausserdem davon, dass wir wieder auf die Analogie des Verhältnisses hinweisen können, wenn die beiden anderen Atome nicht da sind, kann man auch die 6 Richtungen zum Beweise bringen, in welchen die Substanz andere berühren kann, ohne dass dies zur Annahme eines kleineren Dinges als ein Atom, und damit zur Teilung führt.

---

Am Schluss der Arbeit angelangt, gereicht es mir zur freudigen Genugthuung, meinen Dank Herrn Dr. Martin Schreiner, Dozenten an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, für die vielfache Anregung auszusprechen, die ich für meine Arbeit im persönlichen Verkehr, wie ganz besonders aus seinen Schriften bekommen habe. Ein flüchtiger Blick kann zeigen, dass meine Arbeit zum grossen Teil auf seinen Vorarbeiten beruht. — Herrn Prof. Goldziher in Budapest schulde ich Dank für freundliche Hilfeleistung beim Verständnis einzelner schwieriger Stellen oder Partien. — Herrn Prof. Fischer in Leipzig gebührt mein Dank für vielfache Freundlichkeit und Anregung, die, wie ich hoffe, der Correctheit meiner Arbeit zu gute gekommen ist.

---

Zu meinem Bedauern bin ich genötigt, an dieser Stelle einige Versehen, die ohne mein Verschulden beim Druck des ersten Bogens untergelaufen sind, zu berichtigen: S. 6 Šahrastānī statt Sahrastānī. S. 7 taklif statt taklīf, ‘Alī statt ‘Ālī, ‘Ajjāš statt Ajjāš. S. 8 Šahrastānī statt Sahrastānī, ذکر statt ذکر.

---





ناجز أن يحصل الجوهر على موضع الاتصال من الجزئيين بكون  
 مبتدأ لا يكون يتولد عن الاعتماد ولا على طريقة انقلبة كما قلته  
 سواء سواء، وقد قيل أيضا إذا وضعنا أربعة أجزاء مثل الخط ثم رفعا  
 للجوهريين اللذين في الوسط فأنه لا يجوز أن يوضع جزء على حد  
 لا يلاقى واحدا منهما لأن ذلك يوجب أن يكون الخلل الذي بين  
 أجزاء الطرفين وبين الجزء الذي وصفناه أقل من مقدار جزء وهذا  
 يوجب أن يصح أن يكون أقل من الجزء شيء كما صح أن تكون  
 جهته أقل من محاذاة جزء ويمكن أن يعترض على ذلك بأن  
 يقال أن هذا دعوى منكم لأنه ليس يصح أن يكون أقل من الجزء  
 شيء عند من يخالفكم في هذه المسئلة وإن صح أن يكون خلل  
 أقل من محاذاة جوهر فاجمعكم بين هذين الأمرين دعوى [44b]  
 فيها يتنازعون وبعد فإنا قد بينا أن الجوهر يجوز أن يوضع في  
 جهة لو كان تحته جوهران نكان على موضع الاتصال ثم لا يلزم  
 على ذلك أن يجوز أن يكون أقل من الجزء شيء فكذاك ما قلناه،  
 ويمكن أن يقال أيضا إذا قلتم أن الجوهر يجوز أن يلاقى بستة  
 أمثاله من ستة جهات فلا بد من أن تقولوا أن كل جهة من هذه  
 الجهات أقل من نفس الجزء فيوجب أن تجزوا تجزوا<sup>١</sup> وإذا لم  
 يلزمكم على هذا القول تجزوا<sup>١</sup> الجزء فكذاك لا يلزم من يذهب  
 إلى أن الجزء يجوز أن يوضع على موضع الاتصال من الجزئيين  
 أن يقول أنه يصح أن يكون الشيء أقل من جزء فقد بان بهذه  
 الجملة أن الصحيح ما قاله شيخنا أبو هاشم

١) تجزؤه. Ms. 1)

أحدهما نصفًا ومن الآخر نصفًا أولى من أن يُولد على حدّ يأخذ من أحدهما قدر رُبُع ومن الآخر ثلاثة أرباعٍ أو من أحدهما قدر خُمس ومن الآخر أربعة أخماسٍ لأنّه لا مزية لتوليدّه لأحد الكونين على توليدّه للكون الآخر وهذا يوجب أن تجتمع في الجوهَر أكوَان متضادّة في حالة واحدة وذلك محال فالوا لا يمكن أن يقبل هذا مثل ما نعلم أنّ الاعتماد يُولد الكون في محلّه في أقرب المحاذيات من المحاذاة التي حصل فيها محلّه ثمّ فيما يليه على التدرّج لأنّ كلّ واحد من الكونين اللذين صورناهما حاصل في المكان الثاني من المكان الذي حصل فيه محلّ الاعتماد ويمكن أن يُعترض عليه بأنّ يقال أليس قبل حصول هذين الجزئين في هاتين المحاذيتين كان [44a] يمكن أن يحصل للجوهَر على حدّ لو كان تحتّه جوهران لكان على موضع الاتّصال<sup>1</sup>) ولا يمكن الامتناع منه لوجهين أحدهما أنّه لا محاذاة فارغة إلّا ويجوز أن يحصل فيها جوهر والثاني أنّه لا محاذاة فارغة إلّا ويمكن أن يكون مكانا لجوهَر على حدّ<sup>2</sup>) لو حصل تحتّه جوهران لكان على موضع الاتّصال وإذا كان كذلك لزم فيما نقرّه أن يكون الاعتماد ليس بأن يُولد الكون في ذلك للجوهَر على حدّ الذي يكون قد أخذ نصفًا من محاذاة ونصفًا من أخرى أولى من الوجوه الأخر فإن قيل أنّ هذا الكون يحصل في الجوهَر ابتداءً ولا يتولّد عن اعتماد وأنما يمكن ذلك فيما يتولّد عنه قيل له ما الذي يمنع من أن يتولّد عن الاعتماد ولا جنس من الأكوَان إلّا ويجوز أن يتولّد من الاعتماد وبعد فإنّا نقول ونحن أيضا أنّما

ولا يمكن أن يحصل الجوهَر على حدّ 1) Hier folgt im Msor.: لو كان تحتّه جوهران لكان على موضع الاتّصال 2) fehlt im Msor.

والذى يمكن أن يُنصر به القول الآخر هو أن ذلك يقتضى تَجَزُّو<sup>١</sup> الجزء ألا ترى أن كل واحد من الجزئين يلاقى قدرا من ذلك الجزء سوى ما يلاقيه الآخر فلو تنصّف لكان لا يبيد حاله على ذلك وهو أيضا لا بدّ من أن يلاقى قدرا من كلّ واحد من الجزئين هو أقلّ من قدر الجزء كما هو ويمكن أن يُعترض على 1) هذا الوجه بأن يقال إن الجزء إذا وُضع على موضع الاتصال فإنه يلاقى قسما من كلّ واحد منهما من غير أن يكون الجزء متجزّئا فى نفسه كما أنّه إذا لاقاه جزءان من جهتين شغل كلّ واحد منهما قسما منه وهو معقول ولا يمكن سواه وإن وقع امتناع [436] ها هنا فذلك عبارة وإلا فالمعنى صحيح ولا يجوز أن تكون ملاقاته للجزئين من جهتين موجبة لتجزّئ الجزء فكذلك سبيل وضع الجزء على موضع الاتصال من الجزئين، وقد قيل أن ذلك لا يجوز لأنّه يوجب أن يكون فى الجزء كونان ضدّان لأنّ لو قدرنا نقله بمقدار قسطه من أحد الجزئين لكان يبطل ما فيه من الكون أولا وإذا صحّ ذلك وجب أن يقال أن ذلك القدر من الشغل من هذا الجزء يقتضى إثبات كون فيه على حدّه وكذلك القدر الآخر من الجزء الآخر وهذا يوجب أن يكون فيه كونان ضدّان ويمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال أنا قد بينّا أنّ الجزء يجوز أن يوضع فى هذه المحاذاة لو لم يكن للجوهراّن محته ولو وُضع فيها كما وجب أن يكون فيه كونان ضدّان بل الكون واحداً لأنّ المحاذاة واحدة فكذلك إذا كان الجزآن تحتّه، وقد قيل أن ذلك لو جاز لوجب أن لا يكون الاعتماد بأن يولّد الكون فى الجزء على حدّ يأخذ من

1) Msor. تجزّئ. 2) fehlt im Msor.

الآخر فإن قيل أليس لو قدرنا أربع مربعات على وجه لا تلاقى بينهما وكان بينهما مقدار مربعة فارغة واعتمد عليها أربعة من القادريين وتساوت مقدوراتهم فإنه يتعدّر تحريك شيء منها وإن لم يكن بينهما تلاقٍ ويبقى كل واحد منها في محاذاتها قيل له أنه لا بدّ من أن تتلاقى بأركانها ونجدها<sup>1)</sup> كذلك وكذلك لو طُحّ ركن كل واحد منها بالمقداد أسودّ ركن الآخر بقدر ما يلاقيه وإذا كان كذلك [43a] صحّ أن يتمانع وليس كذلك سبيل هذين الجزئين اللذين على الطرفين لأنهما لا يتلاقيان فكيف يتمانعان، ويمكن أن يقال أيضا أنّ قطر المربعة لا بدّ من أن يرى كأنه أطول من الصلع وإنما كان كذلك لأنهما تتلاقى بأركانها ولا يجوز أن يقال أنّ العلة فيه مقصورة على أنّ الخلل الذي بين أجزاء القطر أكثر وفي على سبيل الانعراج لأنّ هذا التعليل لا يمنع من التعليل<sup>2)</sup> الذي ذكرناه ولا شبهة في أنّ هيئة الجزء بالمربع أشبه وقد علم أنّ المربعات إذا وضعت على ذلك الحدّ فلا بدّ من أن تتلاقى بأركانها فكذلك حال الأجزاء يبيّن ذلك أيضا أنه لا يمكن أن يوضع جزء آخر بينهما على ذلك السمّت وإنما كان كذلك لأجل الاتّصال وبعد فإنّ تفكيك أجزاء الحديد على سمّت القطر في أنه يتصعب بمنزلة ما يتصعب في سمّت الصلع معلوم فلا يجوز أن يقال أنه لا يتألف على ذلك السمّت وعلى حدّ الانعراج وإذا كان كذلك وجب أن تكون الأجزاء متصلة على سمّت القطر بأركانها ولن يكون كذلك ألاّ والبعض بمنزلة الجزء الذي يوضع على موضع الاتّصال من الجزئين

1) Kann auch بحدّها heissen. 2) Von لا an aus Glosse.

في وسطهما لا على وجه يلاقى واحدا من الطرفين فاذا كان كذلك  
كان شغلا لقسط من محاذاة الجوهـر الذى اتصل بأحدى الطرفين  
وشغلا لقسط آخر من محاذاة الجوهـر الآخر الذى كان متصلا  
بالطرف الآخر وكما يصح ذلك فى المحاذاة يصح فى الجوهـر نفسه،  
ويمكن أن يقال أيضا لو قدرنا ثلاثة أجزاء كالخط وكان على كل  
واحد من الطرفين جزء وقد حاول قـادران مُتساويًا المقـدور تحريك  
كل واحد [42b] من الجزئين إلى الوسط لوجب أن يصح أن —  
يأخذ كل واحد منهما قسطا من ذلك الوسط ولا يجوز أن يقال  
أن كل واحد من الجزئين يبقى فى مكانه لأن اعتماد هذا الجزء  
لا يكون ممنوعا من التوليد باعتماد آخر يكافيه إلا اذا كان ذلك  
الاعتماد فى محل هذا الاعتماد يبين ذلك أن اعتماد أحدهما إنما  
يجوز أن يمنع اعتماد الآخر من التوليد بأن تولد فى محله أكثر  
مما يتولد عن الآخر أو مثل ما يتولد عن الآخر فيمتانعان كـنفسين  
تتمانعان فى نقل جسمين متلاقيين وبعد فلو جاز أن يمنع من غير  
طريق التماس لوجب أن يصح أن يمنع الاعتماد الذى فعله فى  
يدى اعتماد جسم آخر من التوليد وإن كان بينى وبينه مسافة  
بعيدة فإن قيل إنما يتمانعان لأنه لا يكون أحدهما بالتوليد أولى من  
الآخر ولا يمكن توليدهما قيل له لا مانع يمنع من أن يُولد على  
الحـد الذى ذكرناه<sup>1</sup> إلا مذهب بعيد<sup>2</sup> لم يصح وإنما نورد هذه  
الدلالة لافساد ذلك المذهب والمذهب تبنى على الأئنة والأئنة  
تبنى على المذهب وبعد فإن هذا لو منع لوجب أن يتعذر  
الفعل على الساهى لأنه لا يكون أحد الصديقين بالوجود أولى من

1) Msor. ذكرنا. 2) Msor. بعد.

## مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجُزءَ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُوضَعَ عَلَى مَوْضِعِ الْإِتِّصَالِ مِنَ الْجُزءَيْنِ أَمْ لَا يَصِحُّ ذَلِكَ

اعلم أنّ شيخنا [42a] أبا هاشم قد جَوَزَ ذلكَ واليه يذهب بعض  
المُتأخِرِينَ من أصحابه وله فيه مسألة وقد تُتَبَّعُنَاها في كتاب  
الجزء وقد كان أبو عليّ يقول أنّ ذلك لا يجوز واليه كان يذهب  
شيخنا أبو إسحاق وله فيه مسألة حسنة وهو الذي يقوله شيخنا  
أبو القاسم ونحن نورد في هذه المسئلة ما يمكن أن ننصُرْ به كَلِّ  
واحد من القولين ونبيّن ما عو الصحيح من ذلك ان شاء الله تعالى  
والذي يمكن أن يُنصر به قولُ شيخنا أبي هاشم أنّه لو لم يكن  
هذان الجوهريان حاصلين على ما هما عليه فكان ذلك الجوهر  
يجوز أن يحصل في المصادفة التي لو حصل على ما هما عليه<sup>١</sup> لكن  
على موضع الاتصّل منهما لأنّه لا جهة فارغة ألاّ ويصحّ أن يقدر  
فيها هذا التقديرُ فلو كان لا يجوز أن يحصل الجوهر في هذه  
المصادفة لكن لا يجوز أن يحصل في شيء من المصادفات وكما  
يجوز أن يحصل في هذه المصادفة متى لم يكن الجوهريان تحتها  
فيجب أن يصحّ حصوله فيهما وإن كانا تحتها لأجل أنّ حال تلك  
المصادفة في كونها فارغة وفي صحّة حصول هذا الجوهر فيها لا  
تتغيّر بأن يكون الجوهريان تحتها ألاّ ويكونا تحتها، ويمكن أن  
يقال أيضا لو فرضنا أربعة أجزاء كالخطّ ثمّ أزلنا الجزئين<sup>٢</sup>  
الذّين في الوسط وبقي الطرفان مفترقين لأمكن أن يوضع جزء

1) Ms. مصر. 2) Von ذلك an aus Glosse. 3) aus Glosse.

فَأَمَّا مَا ذَكَرُوهُ ثَانِيًا فَالْجَوَابُ عَنْهُ أَنَّ وَجُودَ الْجَوْهَرِ يَكُونُ بِالْفَاعِلِ فَجَبِبَ أَنْ يَصَحَّ مِنْهُ أَنْ يَوْجِدَ جَوْهَرًا وَلَا يَوْجِدَ آخَرَ وَعَدَمُهُ عِنْدَ طَرَوْ الْفَنَاءِ يَكُونُ لِأَمْرٍ يَرْجِعُ إِلَيْهِ كَمَا يَقُولُونَ فِي عَدَمِ السَّوَادِ عِنْدَ طَرَوْ الْبَيَاضِ عَلَيْهِ فَكَمَا لَا يَجُوزُ وَالْمَحَلُّ فِيهِ عَشْرَةُ أَجْزَاءٍ مِنَ السَّوَادِ أَنْ يُفْنَى بَعْضُهَا بِبَيَاضٍ يَوْجِدُهُ فِي ذَلِكَ الْمَحَلِّ دُونَ الْبَعْضِ الْآخَرَ وَإِنْ جَازَ أَنْ يَوْجِدَ بَعْضَ السَّوَادَاتِ دُونَ بَعْضِ فَكَذَلِكَ وَإِنْ جَازَ أَنْ يَوْجِدَ بَعْضَ الْجَوَاهِرِ دُونَ بَعْضِ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ إِذَا أَوْجَدَهَا أَنْ يُفْنَى بَعْضُهَا دُونَ بَعْضٍ فَأَمَّا مَا قَالُوهُ آخِيرًا فَالْجَوَابُ عَنْهُ أَنَّ كَوْنَ الْمَحَلِّ الْوَاحِدِ أَسْوَدًا أَوْ بَيَضًا إِنَّمَا اسْتِحْكَالٌ لِاسْتِحْكَالَةِ وَجُودِ الضَّدِّينِ وَقَدْ بَيَّنَّا فِيمَا تَقَدَّمَ أَنَّ سَبِيلَ الْفَنَاءِ مَعَ الْجَوَاهِرِ كُلِّهَا سَبِيلُ السَّوَادِ وَالْبَيَاضِ إِذَا كَانَ مَحَلِّهَا وَاحِدًا فَكَمَا بَيَّنَّا فِي كَوْنِ الْمَحَلِّ أَسْوَدًا أَوْ بَيَضًا فَكَذَلِكَ حَالُ وَجُودِ الْفَنَاءِ مَعَ وَجُودِ بَعْضِ الْجَوَاهِرِ كَمَا بَيَّنَّا فِي أَنَّ يَكُونُ الشَّيْءُ الْوَاحِدَ مَوْجُودًا مَعْدُومًا فَكَذَلِكَ بَيَّنَّا أَنَّ يَكُونُ الْفَنَاءُ مَوْجُودًا مَعَ الْجَوْهَرِ الَّذِي يَضَادُّهُ بَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْجَوْهَرُ لِأَجْلِ وَجُودِ الْفَنَاءِ مَعْدُومًا وَلِأَجْلِ مَا تَثَبَّتْ لَهُ صِفَةُ الْوُجُودِ مَوْجُودًا حَتَّى يَكُونَ مَوْجُودًا مَعْدُومًا فَقَدْ بَانَ فَسَادُ مَا ذَكَرُوهُ فِي هَذِهِ الشَّبِيهَةِ

وَيَتْلُوهُ فِي الْجِزْءِ الرَّابِعِ فَأَمَّا مَا ذَكَرُوهُ ثَانِيًا وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ [41a] الْجِزْءِ الرَّابِعِ مِنْ مَسَائِلِ الْخِلَافِ بَيْنَ أَبِي هَاشِمٍ وَبَيْنَ الْبَغْدَادِيِّينَ أَمْلَأَ الشَّيْخُ أَبِي رَشِيدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ النَّيْسَابُورِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى [41b] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ينتفى به جوهران فى حالة واحدة وكان يجب اذا اراد الله تعالى أن ينفى جوهرين أن يخلق فناهين يختص كل واحد منهما بجهة ولو كان كذلك لوجب أن يكون الجنسان المختلفان ينفيان جنسا واحدا وهذا محال ولا يمكن أن يقال أنهما ضدان لأنه كان يجب أن يستحيل وجودهما فى حالة واحدة وأن يستحيل أن ينتفى الجوهرا فى وقت واحد [40b] ولا يجوز أن يقال أنه قد اختص بتلك الجهة لمعنى لما بيناه من قبل .

ذَكَرَ جُمْلَةً مِنْ أَسْوَدَةٍ مِمَّنْ خَالَفْنَا بِهِدِهِ الْمَسْئَلَةَ وَالْجَوَابَ عَنْهَا قَالُوا لَوْ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ تَعَالَى مَوْصُوفًا بِالْقُدْرَةِ عَلَى أَنْ يَنْفَى بَعْضَ الْأَجْسَامِ دُونَ بَعْضٍ لَكَانَ فِيهِ تَعَاجِيزُ اللَّهِ تَعَالَى، وَرَبَّمَا يُوَكِّدُونَ هَذِهِ الشَّبَهَةَ بِأَنْ يَقُولُوا كَمَا جَازَ أَنْ يَوْجِدَ جَوْهَرًا وَلَا يَوْجِدَ جَوْهَرًا آخَرَ فَكَذَلِكَ يَجُوزُ أَنْ يُنْفَى جَوْهَرًا وَلَا يُنْفَى آخَرَ، وَرَبَّمَا يَقُولُونَ كَمَا يَجُوزُ أَنْ يَسْوَدَ جِسْمٌ وَيَبْيَضُ غَيْرُهُ<sup>1</sup> فَكَذَلِكَ يَجُوزُ أَنْ يَنْفَى جِسْمًا وَيَبْقَى غَيْرُهُ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَكُونُ مُتَنَافِيًا كَمَا يَتَنَافَى أَنْ يَكُونَ لِلْجَوْهَرِ الْوَاحِدِ أَسْوَدٌ أَيْبَضٌ وَمَوْجُودًا مَعْدُومًا الْجَوَابُ يُقَالُ لَهُمْ فِيمَا قَالُوهُ أَوَّلًا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَجُوزُ أَنْ يَوْصَفَ بِالْقُدْرَةِ عَلَى أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ أَسْوَادٍ وَالْبَيَاضِ وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ تَعَاجِيزًا لِأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ وَجُودَ الشَّيْءِ مَعَ ضَدِّهِ وَالْوَصْفُ بِالْقُدْرَةِ عَلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ فَكَذَلِكَ قَدْ ثَبِتَ بِمَا ذَكَرْنَاهُ فِي الدَّلَالَةِ أَنَّ الْفَنَاءَ يَصَادُ الْجَوَاهِرَ كُلَّهَا فَخُلُقُهُ لِلْفَنَاءِ مَعَ بَقَاءِ بَعْضِ الْجَوَاهِرِ يَكُونُ بِمَنْزِلَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَسْوَادِ وَالْبَيَاضِ فِي مُحَلٍّ وَاحِدٍ فَكَمَا يَسْتَحِيلُ أَحَدُهُمَا فَكَذَلِكَ سَبِيلُ الْآخَرِ فِي الْإِسْتِحَالَةِ<sup>2</sup>

1) Viell. besser für جسم des Msor. جسما zu lesen und zu punktieren; يسود جسما ويبيض غيره. 2) Hier folgt im Msor.:



له فالواجب أن ينفيه وإن نُقل عن تلك الجهة لأنه قد صادف حصوله فيها من قبل وهذا هو الشرط في منافاته له فيلزم على هذا أن ينافيه في حال ما يكون متحركاً منتقلاً وذلك محال والوجه الثاني أن الفناء لو كان يختصّ بجهة لوجب أن يكون اختصاصه بها لما هو عليه في نفسه لأنه لا يجوز أن يكون لعلّة وإذا كان كذلك كانت المنافاة تابعة له ولو كان كذلك لاستحال أن يشاركه الجوهر في هذه الصفة [40a] فكان لا يجوز أن يكون الجوهر كائناً في تلك الجهة ألا ترى أن ما لأجله ينافى السوداء البيضاء لا يجوز أن يشاركه البيضاء فيه، فإن فيل جيزوا أن يختصّ بفناء تلك الجهة لأجل معنى يوجد لا في محل قيل له ذلك المعنى ليس بأن يوجب كون الفناء في تلك الجهة أولى من أن يوجب كونه كائناً في جهة أخرى وهذا يوجب أن يحصل في سائر الجهات وأن ينفي الأجسام كلها ولا يمكن السائل أن يقول لأجل هذا المذهب أن فناء بعض الجواهر ليس بفناء لسائرهما وإن قال أن ذلك المعنى حاصل في جهة الفناء قلنا فليس بأن يكون الفناء حاصلًا فيها لأجله أولى من أن يكون ذلك المعنى حاصلًا في تلك الجهة لأجل الفناء وهذا يوجب أن يكون كلّ واحد منهما علّة في صاحبه واستحالة ذلك بمنزلة تعليل الشيء بنفسه والوجه الثالث أن الفناء لو كان يختصّ بجهة لكان لا يخلو من أحد أمرين أما أن يكون قد حصل في تلك الجهة في حال يجب حصوله فيها أو يكون قد حصل في تلك الجهة في حال مع جواز حصوله في غيرها ولا يجوز أن يقال أنه قد حصل في تلك الجهة في حال يجب حصوله فيها لأن ذلك يوجب أن يكون حاصلًا فيها لنفسه أو لما هو عليه في نفسه وكان يجب أن لا يجوز أن

لأنّ المماسّة شرط في حكم الاعتماد وهو كونه مؤلّدا لا في وجود الكون فيجب أن يتقدّم الكون كما يجب أن يتقدّم وجود السبب الذي هو الاعتماد المسبّب الذي هو الكون وهذا يوجب أن يكون محلّه مماسّا للمعدوم فيمكن أن نعلم بهذه الطّرق أنّ الجسم لا يجوز أن نفعل الجسم مع تجويز أن يكون الفناء مختصّا بجهة، وقد قيل في الأجواب عن السؤال أنّ الفناء والجوهر لا يجوز أن يتصادا على الجهة لأنّ الجهة ليست بامر ثابت حتّى [396]

يجوز أن يقال أنّهما يتصادان عليها وهذا لا يصحّ لأنّ لقائل أن يقول أنّ ذلك أمر معقول وإن لم يكن شيئا موجودا فيجوز أن يقال أنّ الفناء يختصّ بجهة وأنما يصادّ الجوهر إذا حصل في جهته، والذي نعتمد عليه في الأجواب عن هذا السؤال ثلاثة أوجه أولها أنّ الفناء لو كان يختصّ بجهة لوجب أن يستحيل نقل الجوهر عن تلك الجهة إلى جهة أخرى في حال طرّو الفناء عليها وقد علمنا أنّه يصحّ نقل الجوهر عنها إلى جهة أخرى مع طرّو الفناء على تلك الجهة لأنّه بمنزلة أن يخلق الله تعالى فناء في جهة وجوها في جهة أخرى فكما يصحّ هذا عند السائل فكذلك يصحّ أن ينقل الجوهر عن تلك الجهة في حال ما يخلق الفناء فيها ولو كان كذلك لكان لا يخلو من أحد أمرين أمّا أن ينفيه أو لا ينفيه فإن نفاه وجب أن يكون مع كونه منتفيا معدوما منتقلا متحرّكا وهذا محال وأن لم ينفه لم يجز لأنّ الشرط في منافيته له أن يكون من قبل طرّوه كأننا في تلك الجهة لا في حال طرّوه لأنّ الشيء لا يوجد مع ضده وهذا كما نقول أنّ الشرط في منافية السواد للبياض أن يصادف وجوده من قبل في ذلك المحلّ لا في حالة وإذا كان الفناء ضدا للجوهر وقد تكامل الشرط في منافيته

لوجب أن يكون أحدنا قادراً على خلق الأجسام وأنما يتعدّر عليه<sup>1</sup> فعلها لأنّ الفناء يوجد في الجهة التي يحاول خلق الجسم فيها وهذا لا يصحّ لأنّ لقائل أن يقول لو قدرنا على الجسم لقدرنا على هذا الفناء فكان يصحّ أن نفعل الفناء بحيث بعض الأجسام ولو كان كذلك لصحّ منا أن نغويه إذا قوى داعينا اليه وبعد فلو قدرنا على الجسم وعلى الفناء لكان لا يصحّ منا أن نفعل للجسم ألا متولّداً عن الاعتماد وكذلك الفناء ولو [39a] كان الاعتماد متولّداً لهما لما كان بأن يولّد الجسم أولى من أن يولّد الفناء لأنّه لا مخصّص وكان يجب أن يولّد الضدّين في حالة واحدة، على أنّه كان يجوز أن لا يخلق الله تعالى الفناء في تلك الجهة فينتأى منا فعل الجسم وقد علمنا أنّه يتعدّر علينا ايجاد الأجسام على كسلّ حلال وبعد فإنّ الاعتماد لو وُلد الجسم لكان يجب أن تتولّد عن الاعتماد الواحد في الوقت الواحد ما لا نهاية له من الجواهر في حالة واحدة لأنّ حكم المحاذيات في هذا الباب حكم المحالّ وقد علمنا أنّه لو كان ربيح<sup>2</sup> لا نهاية لآخره لوجب إذا اعتمدنا عليه أن نفعل الكون في جميعه دفعةً واحدة وأن نفعل ما لا نهاية له من الأكوان، على أن الاعتماد لو وُلد الجوهراً لما كان بأن يولّده في بعض المحاذيات في سمتة أولى من أن يولّده في محاذيات أخرى<sup>3</sup> في ذلك السمّت لأنّ الكلّ في جهة الاعتماد وهذا يوجب أن يولّده في سائر الجهات أولاً في جهة من الجهات وبعد فإنّ الاعتماد لو جاز أن يولّد الجوهراً لجاز أن يولّد الكون فيه فكان يجب أن يكون محلّه مماساً لمحلّ ذلك الكون قبل وجود ذلك الكون

1) Mscr. عليها. 2) Mscr. أخرى.

يمكن يبين ذلك أن أحدنا يجوز أن يعتقد ذلك ولا يفصل بين  
 أن يراه يمتنة وبين أن يراه يسرًا ويعتقد مع ذلك أنه لا يشغل  
 جهة، فإن قيل أننا لا يمكننا أن نعتقد تحييز الجوهر من غير<sup>1</sup> أن  
 نعتقد أنه كائن في جهة ما كما أنه لا يمكننا أن نعتقد أن  
 الذات [38b] قادر من غير أن نعتقد الفعل منه فكما أن صحة  
 الفعل من خصائص كون القادر قادرًا فلا يجوز أن نستند إلا إليه  
 وكذلك كون الذات كائنا في جهة من خصائص التحييز فلا يجوز  
 أن يثبت من دونه قيل له أن كونه في جهة على سبيل الشغل  
 لها من خصائصه فأما إذا لم يكن على سبيل الشغل فمن أين أنه  
 من خصائصه فإن قيل أن التنفيذ الذي ذكرتموه<sup>2</sup> يفترض أن  
 التحييز من خصائص التحييز ولا يتكلم بهذا محصلاً لأن على سبيل  
 الشغل هو التحييز فالواجب أن لا يراعى ذلك وأن يقال أن كونه  
 كائنا في جهة لا على سبيل التبع لغيره من خصائص التحييز فلا  
 يجوز أن يثبت من دونه قيل له أن قولنا أن من خصائص التحييز  
 وحكمه أن يكون كائنا في جهة على سبيل الشغل بها لا يكون  
 تعليقا للحكم بنفسه لأنه قد لا يكون شاعلا لتلك الجهة ويكون مع  
 ذلك متحيزا وبعد فإنا نقول أن منعه لمثله من أن يحصل بحيث  
 هو من أحكام التحييز ولا بد من أن يكون الرجوع به إلى الشغل  
 ولا يلزم أن يكون الحكم تابعا لنفسه فكذلك سبيل ما ذكرناه  
 وقد قيل في الجواب عن هذا السؤال أن الفناء لو كان يختص بجهة

1) Von معتقد أن an aus Glosse ergängt, die im Mscr. hinter

ويعجز أن يكون في جهة, Z. 23 der vorigen Seite, gestellt wird.

2) Mscr. ذكره.

مخصّص وهو أنّ القدرة في هذا الوقت في هذا المحلّ تعلّقت بهذا لما في عليها ولم تتعلّق بمثله، وفي الجملة جميع هذه الأسئلة يبطل بشيء واحد وهو أنّ ما قالوه في الفناء والجوهر لو صحّ قياسا على ما أوردوه في هذه المسئلة لصحّ أيضا أن يطرى سواك واحد على مائة جزء من البياض ثم ينفي بعض أجزاء البياض دون بعض من غير [38e] مخصّص قياسا على ما ذكره

فإن قيل أنّ في الفناء وجهًا مخصّصا وهو أنّه يختصّ بجهة فاذا وجد الفناء في الجهة التي يحصل فيها هذا الجوهر كان بأن ينفيه أولى من أن ينفي غيره قيل له قد قيل في الجواب عن هذا السؤال طرف ولا يصحّ أكثرها وأنا أذكر جميع ما قيل وأبين ما يصحّ منها وما لا يصحّ،

قد قيل لو كان الفناء يختصّ بجهة لكان مخصّصا لأنّ حصل الشيء في جهة لا على سبيل التبع لغيره من خصائص التخصّص ولا يجوز أن يكون الفناء مخصّصا وهذا لا يصحّ لأنّ لفتل أن يقول أنّ الذي هو من خصائص التخصّص أن يحصل في جهة على سبيل الشغل لها فأمّا إذا حصل فيها لا على سبيل الشغل لها فإنّ ذلك لا يجب فيه فإن قيل لا يعقل ذلك إلا بأن يكون على سبيل الشغل للجهة قيل له لم قلت ذلك وقد علمت أنّه يمكن أن نعتقد ذلك من غير أن نعتقد أنّه شاغل لجهة يبين ذلك أنّ في ناس من اعتقد أنّ القديم تعالى بكلّ مكان بذاته لا على سبيل الشغل وفيهم من قال أنّه فوق العرش لا في مكان ومن غير أن يشغل المكان والجهة وقد قال شيخنا أبو عبد الله لو خلف الله تعالى سوادا لا في محلّ لكان يُرى في حكم المقابل ويجوز أن يكون في جهة لو وجد لا في محلّ من غير أن يكون شاغلا فاعتقاد ما هذا سبيله

فإنه يحلّ بعضها دون بعض فأما إذا استحال أن يوجد في غيره فلا  
يجب أن يُطلب له مخصّص ويفارق ذلك الصّدّ لآته في أن يصاد  
غيره يراد أمرين أحدهما أن يكون صفة أحدهما بالعكس من صفة  
الأخر والثاني أن يكون وجوده كوجوده فأنه حصل مع ألف شيء بهذه  
الصفة فا له يجب أن ينفي البعض قائم في الجميع وليس للول في  
الأصل معلّلا بوجه كما يعلّل التصاد حتى يجوز أن يقال أنّ ذلك  
إذا حصل مع الحالّ على سواء فيجب أن يحلّ للجميع، فإن قيل أليس  
يجوز أن يوجد القادر أحد الصّدّين دون الآخر مع أنّه يصحّ منه  
ايجاد كلّ واحد منهما من غير مخصّص فلم لا يجوز [37 b] أن  
يقال أنّ الغناء ينفي بعض الجواهر دون بعض من غير مخصّص قيل له  
أنّ هناك مخصّصا وهو كونه قادرا ولا يمكن أن يعلّل بأمر موجب لأنّ  
ذلك يعود على تعلّقه بالقادر بالنقض، فإن قيل أليس بعض التّأليفات  
ينتفي عن الحدّ دون بعض ولا مخصّص قيل له أنّ هناك مخصّصا وهو  
أنّ كلّ تآليف يحتاج إلى مجاورة لا يحتاج إليها غيره فإذا انتفى  
بعض المجاورات دون بعض فما احتاج إليه من التّأليف يبطل وما  
لا يحتاج إليه يبقى ببقاء مجاورة أخرى، فإن قيل أليست الإرادة  
تتعلّق بهذا المراد دون غيره وإن كان حالها معه كحالها مع غيره قيل  
له ليس الأمر على ما قدرت من أنّ حالها معه كحالها مع غيره  
وذلك أنّها لما هي عليها تتعلّق بهذا المراد دون غيره فلو تعلّقت  
بغير هذا المراد لكان في ذلك قلب جنسها ولا يمكن أن يقال في  
الغناء ذلك لما بيّنا أنّه لا يجوز أن يكون البياض الطارى على أجزاء  
من السواد ينفي بعض السواد دون بعض ويقال أنّه لذاته نفى هذا  
ولم ينف غيره، فإن قيل أليس السبب وتلد هذا المسبّب في الحال  
ولم يولد مثله ولا يمكن أن يبيّن مخصّص قيل له يمكن أن يبيّن

فإن قيل جَوِّزُوا أن يختصَّ بجوهرٍ دون جوهرٍ من غيرٍ مخصَّص كما يجوز عندكم ذلك في كثير من الأشياء، منها ما تقولون فيمن رمى حجرا وجعل فيه اعتمادات كثيرة في أن في جملة ذلك ما يكافي اللازم فلا يولَّد لحصول المنع ويولَّد الباقي مع أنه ليس هناك ما يخصه قيل له أن الصحيح عندنا أنه يتولَّد عن المجتلب كُله للعلَّة التي ذكرناها وإنما يتراجع للحجر لآته قد حصل المنع بالهواء بأن يَضَعُطه للحجر حتى يتكاثف لأجله فيردّه، فإن قيل هذا مثل ما تقولون في التَّعَب أنه ينقص بعض قدرة دون بعض من غير مخصَّص قيل له أن هناك مخصَّصا [37a] وذلك أن القدر يحتاج إلى بنينة زائدة فما يحتاج إليه بعض قدرة يبطل عند التعب وما يحتاج إليه القدرة الأخرى باقٍ فلذلك لا يبطله لأجل ذلك قلنا أنه لا يجوز أن يوجد في جزء واحد أكثر من ستة أجزاء من القدر، فإن قيل لو خُلق في محلٍّ واحد حيَّاتان لكانت أحدهما تقبح دون الأخرى من غير مخصَّص قيل له الصحيح أنَّهما يُحسَّنان ١) وأن الإدراك يقوى بهما فيتعلَّق بذلك عرض ٢) ومتى سُئل عن فناءين لو خلقهما الله تعالى فإنَّ الجواب أن كليهما يقبحان أما أحدهما فأنه لا فائدة فيه والثاني لآته لا يتميز عن التَّعَب، فإن قيل أن عقاب المَعْصِيَةِ يحيط ٣) ثواب بعض ما استحقَّه دون بعض من غير مخصَّص قيل له أن هناك مخصَّصا وذلك أن المرجع به إلى ما يختاره القديم تعالى فالقدر الذي يوجده الله يوجد ويكون أولى من القدر الذي لا يوجده، فإن قيل أن القديم تعالى يوجد السوان في محلٍّ دون محلٍّ من غير مخصَّص وعلَّة قيل له إنما كان يجب لو صحَّ أن يجعل كلَّ واحد من المحلِّ ومع ذلك

1) Mscr. ohne Tašdid; viell. zu lesen يحسنان. 2) viell. عَرَضٌ.

3) Mscr. يحيط .

يكون ما يصاد ذلك الأمر مجرى مجرى الضد للجواهر فوجب أن لا  
تنتفى إلا بصد وضده لا يجوز أن يكون موجودا في محل لأن الشئ  
لا يجوز أن يوجد معا يصاده والمحل لا بد من أن يكون جوهرا  
فيجب أن يكون موجودا لا في محل

## مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَفْنَى بَعْضُ الْجَوَاهِرِ مَعَ بَقَاءِ الْبَعْضِ

[366] اعلم أن أبا هاشم لا يجوز ذلك واليه ذهب الشيخ أبو علي  
ثانيا وقال شيخنا أبو القسم يجوز أن يفنى بعض الجواهر مع بقاء  
البعض واليه يذهب أبو بكر بن الاخشيد وأبو عبد الله محمد بن  
عمر الصيمري واعلم أن للبغداديين<sup>1</sup> كثيرا ما يشتمون بهذه المسئلة  
علينا فلذلك أردت أن انقضى القول فيها وإلا فهو من أحكام الفناء  
ولم لا يثبتون الفناء فكيف يكلمون في أحكامه  
والأصل في تصحيح هذه المسئلة أن الجواهر بما بينا جنس واحد  
وما يصاد بعضها في الجنس يصاد سائرهما فاذا وجد الضد فليس بأن  
ينفى بعضها أولى من أن ينفى سائرهما فوجب أن ينفى الجميع  
وجرى ذلك مجرى ما نعلم من حال سواد طرى على أجزاء كثيرة  
من البياض تحل محلا واحدا ومعلوم أنه اذا كان ضدا لها في الجنس  
ووجد كوجود الجميع وجب أن يصاد سائرهما فلذلك اذا كان الفناء  
ضدا للجواهر كلها وقد وجد على وجه ليس بأن ينفى بعضها أولى  
من أن ينفى البعض الآخر فالواجب أن ينفى الجميع

1) Ms. البغداديين.



دللنا على أنّ للجسم لا يكون باقيا ببقاء وقد قال شيوخنا لو كان للجسم ينتفى بأن لا يخلق له البقاء لوجب أن يكون الواحد متسا معدما للجسم اذا لم يفعل له بقاء فإن قيل إنما يجب أن يكون معدما له متى لم يفعل له بقاء اذا كان قادرا على البقاء والواحد متسا لم يقدر عليه قيل له أنّ القديم [36a] قادر على خلق البقاء فيجب أن يكون موفيا للجسم اذا لم يخلق له البقاء في حال حدوثه فإن قالوا إنما يجب أن يفنيه اذا لم يخلق له البقاء في الحال التي يصح منه أن يخلق له البقاء فيها ولا يصح ذلك في حال حدوث الجسم قيل لهم قد بينا من قبل أنّ البقاء لو كان معنى لكان يصح من الله تعالى أن يخلقه في حال حدوث الجسم فلا وجه لاعادته، وبعد فإن انتفاء الجسم اذا كان متجددا مع جواز أن لا يتجدد فلا بد من أمر يؤثر في ذلك وذلك الأمر لا بد من أن يكون متجدد وإن لا يفعل البقاء ليس بأمر متجدد فلا يصح أن يكون مؤثرا في انتفائه فإن قيل لم لا يجوز أن يؤثر ما فلناه في انتفاء الجسم وإن كان متجددا مع جواز أن لا يتجدد كما أنّ كونه القديم قادرا واجب في كل حال ولم يكن له ابتداء ومع ذلك فإنه يؤثر في وجود ما يحدث منه مع أنّ ذلك قد يحدث مع جواز أن لا يحدث قيل له إنما أوجبنا ذلك في المؤثر اذا كان تأثيره على حد الإيجاب في أمر يتجدد مع جواز أن لا يتجدد فأما ما يؤثر على طريقة الصحة دون الإيجاب فذلك لا يجب فيه بل هو موقوف على الدليل،

قد ثبت بهذه الجملة أنّ الأجسام تنتفى لوجود معنى وذلك المعنى<sup>1</sup> يجب أن يكون ضدا لها لأنها لا تحتاج في الوجود إلى أمر من الأمور حتى

1) المعنى fehlt im Mscr.

تعالى كالأصل لوجود الأجسام، ويدلّ أيضا على أنّ المعدوم ليس له  
 بكونه معدوماً حال أنّ كلّ حكمٍ من الأحكام أمكن تعليقه بنفى صفة  
 له يجوز أن يعلّق باثبات صفة لأجل أنّه لا يصحّ اثبات صفة لا  
 طريق إلى اثباتها لما يوتى إلى الجهالات وهذا نحو ما نوره في الدلالة  
 على أنّ العجز ليس بمعنى وأنّ العاجز ليس له بكونه عاجزا حال  
 أكثر من أنّه ليس بقادر على ما يصحّ أن يقدر عليه فإذا أمكن  
 أن يعلّق تعدّر الفعل بزوال هذه الصفة لم يجوز أن تثبت للعاجز  
 بكونه عاجزا حال وكذلك إذا أمكن أن تُعلّق استحالة اللحيّز في  
 الجوهر بزوال صفة الوجود لم يجوز [356] أن تُعلّق باثبات صفة، وبعد  
 فلو كان للمعدوم بكونه معدوماً حال كما أن للموجود بكونه موجداً  
 حال لما علمنا باضطرار أنّ الذات لا مخلو من أن تكون موجودة أو  
 معدومة لأنّ العلم الضروري يتعلّق بأنّ الذات لا مخلو من أن يكون  
 على صفة أو لا يكون عليها ولا يتعلّق بأنّها لا مخلو من صفتين  
 ضدّتين لأنّه يجوز في العقل أن يكون لها صفة فائضة فباستدلال نعلم  
 أنّه لا صفة ثالثة سواهما، فإن قيل هلا قلتم أنّ للمعدوم بكونه معدوماً  
 حال وأنّ الوجود ليس بأكثر من زوال تلك الصفة قيل له لوجهين  
 أحدهما أنّ كون القادر قادرا يوتّر في الإيجاد فلا بدّ من أن يقال أنّ  
 الوجود حال حتّى يصحّ أن يكون للقادر فيه تأثير والثاني أنّ العدم  
 لو كان راجعا إلى صفة والوجود إلى نفي تلك الصفة وقد عرفنا أنّ  
 العلم بنفى الصفة فرع على العلم باثباتها فلا يُعقل نفي الصفة إلا  
 إذا عقلنا أولاً اثباتها ولا يجوز أن يكون العلم بالعدم أصلا للعلم  
 بالوجود لأنّ الوجود نعلم أولاً ثمّ العدم، فقد بنت بهذه الوجوه فساد  
 ما قاله أبو الحسن الخياط فأما ما يذهب إليه أبو القسم من أنّ  
 الأجسام تنفمى بأن لا يخلق الله تعالى لها بقاء فقد أفسدناه بأن

دللنا على أن الجسم لا يكون باقيا ببقاء وقد قل شيوخنا لو كان الجسم ينتفى بأن لا يخلق له البقاء لوجب أن يكون الواحد متنا معدما للجسم إذا لم يفعل له بقاء فإن قيل إنما يجب أن يكون معدما له متى لم يفعل له بقاء إذا كان قادرا على البقاء والواحد متنا لم يقدر عليه قيل له أن القديم [36a] قادر على خلق البقاء فوجب أن يكون مغبيا للجسم إذا لم يخلق له البقاء في حال حدوثه فإن قالوا إنما يجب أن يفنيه إذا لم يخلق له البقاء في الحال التي يصح منه أن يخلق له البقاء فيها ولا يصح ذلك في حال حدوث الجسم قيل لهم قد بينا من قبل أن البقاء لو كان معنى لكان يصح من الله تعالى أن يخلقه في حال حدوث الجسم فلا وجه لاعادته، وبعد فإن انتفاء الجسم إذا كان متجددا مع جواز أن لا يتجدد فلا بد من أمر يؤثر في ذلك وذلك الأمر لا بد من أن يكون متجدد وإن لا يفعل البقاء ليس بأمر متجدد فلا يصح أن يكون مؤثرا في انتفائه فإن قيل لم لا يجوز أن يؤثر ما فلناه في انتفاء الجسم وإن كان متجددا مع جواز أن لا يتجدد كما أن كون القديم قادرا واجب في كل حال ولم يكن له ابتداء ومع ذلك فانه يؤثر في وجود ما يحدث منه مع أن ذلك قد يحدث مع جواز أن لا يحدث قيل له إنما أوجبنا ذلك في المؤثر إذا كان تأثيره على حد الإيجاب في أمر يتجدد مع جواز أن لا يتجدد فأما ما يؤثر على طريقة الصاحة دون الإيجاب فذلك لا يجب فيه بل هو موقوف على الدليل،

فقد ثبت بهذه الجملة أن الأجسام تنتفى لوجود معنى وذلك المعنى<sup>1)</sup> يجب أن يكون ضدا لها لأنها لا تحتاج في الوجود إلى أمر من الأمور حتى

1) المعنى fehlt im Mscr.

تعالى كالأصل لوجود الأجسام، ويدد أيضا على أن المعدوم ليس له  
 بكونه معدوما حال أن كل حكم من الأحكام أمكن تعليقه بنفى صفة  
 له يجوز أن يعلف باثبات صفة لأجل أنه لا يصح اثبات صفة لا  
 طريق إلى اثباتها لما يودى إلى الجهالات وهذا نحو ما نوره في الدلالة  
 على أن العجز ليس بمعنى وأن العاجز ليس له بكونه عاجزا حال  
 أكثر من أنه ليس بقادر على ما يصح أن يقدر عليه فاذا أمكن  
 أن يعلف تعدر الفعل بزوال هذه الصفة لم يجوز أن تثبت للعاجز  
 بكونه عاجزا حال وكذلك إذا أمكن أن تعلق استحالة العجز في  
 الجوهر بزوال صفة الوجود لم يجوز [356] أن تعلق باثبات صفة، وبعد  
 فلو كان للمعدوم بكونه معدوما حال كما أن للموجود بكونه موجودا  
 حال لما علمنا باضطرار أن الذات لا مخلو من أن تكون موجودة أو  
 معدومة لأن العلم الضروري يتعلق بأن الذات لا مخلو من أن يكون  
 على صفة أو لا يكون عليها ولا يتعلق بأنها لا مخلو من صفتين  
 صديين لأنه يجوز في العقل أن يكون لها صفة ثالثة فباستدلال نعلم  
 أنه لا صفة ثالثة سواها، فان قيل هلا قلتم أن للمعدوم بكونه معدوما  
 حال وأن الوجود ليس بأكثر من زوال تلك الصفة قيل له لوجهين  
 أحدهما أن كون القادر قادرا يؤثر في الإيجاد فلا بد من أن يقال أن  
 الوجود حال حتى يصح أن يكون للقادر فيه تأثير والثاني أن العدم  
 لو كان راجعا إلى صفة والوجود إلى نفي تلك الصفة وقد عرفنا أن  
 العلم بنفى الصفة فرع على العلم باثباتها فلا يعقل نفي الصفة إلا  
 إذا عقلنا أولا اثباتها ولا يجوز أن يكون العلم بالعدم أصلا للعلم  
 بالوجود لأن الوجود نعلم أولا ثم العدم، فقد بنت بهذه الوجوه فساد  
 ما قاله أبو الحسين للقياط فأما ما يذهب إليه أبو القسم من أن  
 الأجسام تنتفى بأن لا يخلف الله تعالى لها بقاء فقد أفسدناه بأن

الأعراض أن يقال بأنَّ عدمه يتجدد بالفاعل لأنَّ غيره إذا تجدد عدمه بالفاعل فإنما افتقر الى الفاعل لتجدد عدمه كما قلنا فيما حدث أنه إنما احتاج الى الفاعل لحدوثه ولو كان كذلك لوجب أن لا يعدم إذا لم يُعدمه الفاعل في كل ما يتجدد عدمه وهذا يوجب أن يبقى ما قد عرفنا أنَّ البقاء يستحيل عليه

ومنها أنه لا حال للمعدوم بكونه معدوما فلا يصح أن يقال أنَّ المعدوم يحصل بالفاعل فإن قيل لم قلتم أنَّ المعدوم ليس له بكونه معدوما حال قيل له لأجل أنه لو كان للمعدوم بكونه معدوما حال لكان يجب في الجوهر [35a] وغيره أن يقال أنه كان فيما لم يزل معدوما لذاته لأنه قد وجبت له هذه الصفة كما وجب له<sup>1)</sup> كونه جوهرًا والصفة الواجبة للذات إذا لم يمكن تعليقها بأمرٍ سوى الذات فالواجب أن يكون للذات فإن قيل لم كان يجب لما كان له بكونه معدوما حال أن يكون للجوهر معدوما فيما لم يزل لاستحالة وجوده لا لذاته قيل له ليس بأن يعلل وجوب عدمه باستحالة وجوده أولى من أن تعذر استحالة وجوده بوجوب عدمه فيجب أن يكون كل واحد منهما علته في صاحبه وهذا في الاستحالة بمنزلة تعليل الشيء بنفسه فإن قيل لأحد الأمرين مزية على الآخر وذلك أن العلم بالوجود أصل للعلم بالعدم فيجب أن يعتبر العلم بالوجود في التعليل قيل له أن المعلومات في ترتب بعضها على بعض لا يجب أن تُطابق العلوم فلا يمنع أن يكون شيئاً<sup>2)</sup> فرعاً في العلم أصلاً في المعلوم يبين ذلك أن العلم بالله فرع على العلم بحدوث الأجسام أو كالفرع عليه والله

1) Im Mscr. fehlt له. 2) Mscr. eine nach dem Schriftgebrauch des Manuskriptes بينهما aufzulösende Zusammenziehung.

الموصوفين بها وقد عرفنا أن كوننا قادرين لا يتعلّق بالاعدام لأنّه لو كان كذلك لصحّ أن نعدم الكون من غير أن نوجد ضداً له وليس لأحد أن يقول أن هذا الكون انذى فعله سببٌ موجب لعدم الكون الآخر وليس يمكننا أن نعدم الكون إلا بسبب كما لا يمكننا أن نفعل الصوت والتأليف والألم إلا بسبب وذلك أن الكون لو كان سبباً موجباً لعدم الكون الآخر لوجب أن يصحّ أن يطرأ<sup>1</sup> ولا ينتفى ذلك الكون الأوّل لأن من حقّ السبب أن يصحّ أن يوجد ويعرض هناك عارض فيمنعه من التوليد ومنها أنه كان يجب أن يصحّ أن نعدم فعل الغير وأن يتعلّق كوننا قادرين بمقدور الغير على وجه الأعدام [376] وإذا صحّ أن يتعلّق به على هذا الوجه صحّ أن يتعلّق به على وجه الأيجاد فيكون على هذا الموضوع مقدور واحد بين القدرين على وجه واحد وأتما أزمانهم ذلك لأنّ الذات إذا صحّ أن تحصل على صفتين بالفاعل وكذا من قدر على أن يجعلها على إحدى الصفتين يجب أن يكون قادراً على أن يجعلها على الصفة الأخرى وهذا قد بيّن في الكتب عند الكلام في أن الجوهر لا يجوز أن يكون<sup>2</sup> مجتمعاً بالفاعل ومنها أنه يجب أن يكون الواحد منا قادراً على اعدام الحياة ولا يقدر على اعدامها إلا ويجب أن يصحّ أن يقدر على ايجادها لما بيّناه فيلزم أن يكون قادراً على الحياة والقدرة ومنها أنه يجب أن يصحّ أن نعدم بقدرة واحدة أكوأنا كثيرة وليس يكون كذلك إلا وتكون القدرة الواحدة متعلّقة بأكثر من جزء واحد من جنس واحد في وقت واحد في محلّ واحد وهذا لا يجوز بما بيّن في الكتب ومنها أنه كان يجب فيما لا يبقى من

1) Masc. يطرأ. 2) aus Glosse يكون.

الركيك أكثر مما أوردناه عليه ولو لا أن بعض الاغنام ممن يغتر بالأحدب  
ربما يظهر هذا الجهل لكان من حقه الاضراب عنه

### مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ يَنْتَفِي بِضَدِّ

الحياط

اعلم أن شيخنا أبا الحسين للحياط كان يقول في الجوهر أنه ينتفى  
بأن يُعَدِمَهُ اللهُ وجوز أن يتعلّق كون القادر قادرا بالاعدام وقال  
شيخنا أبو القسم أن الجوهر إنما يفنى بأن لا يخلف الله تعالى له  
البقاء وعند شيخنا أن الجوهر [34a] يفنى بفناء وأن ذلك الفناء  
يصاد الجواهر ويوجد لا في محل وقال شيخنا أبو علي أولاً أن فناء  
بعض الجواهر لا يكون فناء سائرها وقال أخيراً فيما أملاه من نقص  
التاج أن فناء بعض الجواهر فناء لسائرها<sup>١</sup> واليه كان يذهب شيخنا  
أبو هاشم وسائر أصحابه

فالذي يدل على أن الجوهر لا يجوز أن يفنى<sup>٢</sup> بأن يُعَدِمَهُ اللهُ  
تعالى على ما ذكرناه عن أبي الحسين للحياط وجوه<sup>٣</sup>  
أحدها أن كون القادر قادرا لا يتعلّق بالشىء إلا على وجه الوجود  
لأنه لو تعدى في انتعلّق به عن هذا الوجه إلى وجه آخر ولا حاصر  
لوجب أن يتعلّق بكل وجه تحصل عليه الذات ويجرى مجرى  
الاعتقاد في أنه يصح أن يتعلّق بالذات على كل وجه يصح أن تحصل  
عليه لأن الاعتقاد إنما صححت هذه القضية فيه لأنه تعدى عن  
وجه ولا حاصر ومنها أنه لو كان كون القديم قادرا يتعلّق باعدام  
الشىء لوجب أن يصح أن يتعلّق كوننا قادرين بالشىء على وجه  
الاعدام لأن كيفية تعلّق الصفة بتعلّقها لا تفتري فيهما<sup>٣</sup> حال

1) Von an aus Glosse. 2) Ms. يفنى. 3) Ms. فيه.

فى العاشر لا يجوز أن يطرى على الجوهر وهو فى المكان الأول لينفى  
 عنه انكون فى المكان الأول وإن كان ضدًا له قبيلا له أن البقاء والطور  
 يتصانان على الحد من غير أن يعتبر فيه بالأماكن فجرى حالهما  
 فى ذلك كحال السواد والبياض، ثم يقال له أن صفة الوجود صفة  
 واحدة لا يقع فيها تضاد وكيف يجوز أن يوجبها معنيان ضدان  
 وهل هذا إلا كأن يقول قائل أن أحدنا يكون مرة عالمًا بحدوث  
 الشيء لأجل العلم به ومرة يكون كذلك لأجل الجهل وليس يخفى  
 فساده على أحد، ثم يقال له أن صفة الوجود عندك لا تتجدد وإنما  
 تحصل للجوهر وتستمر فيه فكيف يصح أن تكون هذه الصفة بعينها  
 فى الحالة الأولى لأجل معنى وفى الثانى لأجل ضده، ثم يقال له يجب  
 أن يكون الطور محتاجا [336] فى وجوده الى وجود الجسم وإن يكون  
 الجسم محتاجا فى وجوده فى تلك الحال الى وجود الطور وهذا يوجب  
 أن يحتاج كد واحد من الأمرين الى صاحبه وفساد ذلك بمنزلة  
 احتياج الشيء الى نفسه، ثم يقال له يجب أن يكون الطور موجودا  
 لعلته لأنه قد حصل موجودا مع جواز أن لا يوجد كما حصل  
 للجوهر موجودا مع جواز أن لا يوجد والصفقتان اذا استحقتا على  
 وجه واحد وهى صفة واحدة فى الذاتين لمعنى أنهما فى حكم المتماثل  
 فالوجوب لا يجوز أن يختلف لأن التوصل الى اختلاف الموجب  
 للصفة يكون بكيفية استحقاتها فاذا استحقت فى الذاتين على حد  
 واحد فالوجوب لا يصح أن يختلف وهذا يوجب أن يكون للطور  
 علته أخرى حتى يوتى الى حدوث ما لا يتناقض ويلزمه على ذلك  
 أن يكون الجوهر فى ابتداء ما يتجدد عنده كونه جوهرًا لأجل علته  
 حتى تقبل أن كونه جوهرًا طار لعلته واذا استمر فيجب أن يكون  
 مستمرًا لأجل علته أخرى مصادة للعلته الأولى، ولا يجتمل هذا الكلام



## مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ فِي حَالِ حُدُوثِهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ طَارِيًّا لِعَلَّةٍ

ذهب بعض المنتسبين إلى شيخنا أبي القسم إلى أن الجوهر يكون طارياً لأجل معنى وهو الملقب المعروف بالأحدب وذكر أن كلام أبي القسم يقتضى ذلك لأن عنده أن البقاء لا يجوز أن يحدث من غير أن ينتفى عن الجوهر معنى وهذا ما كان يستأجبه أحد ممن شاهدناه بنيسابور من أصحابه وهو مذهب [38a] ركيك<sup>1</sup> وكان أبو القسم ممن لا يظن به مع فصله وتبأخره أن يجوز هذا القول الركيك إلا أن هذا الأحدب لفرط جهله كان يرتكب مذاهب شنيعة ثم يجتهد في أن ينسبها إلى أبي القسم

فالذى يدل على فساد ذلك أن الطارى ليس له بكونه طارياً صفة زائدة على وجوده ولا يجوز أن يكون الوجود مع أنه بالفاعل لأجل علته لما قد بينا من قبل في جواز خلو الجوهر من اللون أن العلد لا يجوز أن توجب وجود الذوات ثم يقال له<sup>2</sup> أن الطرؤ عندك يضاد البقاء ومن حق الضدين أن يصح أن يوجد كل واحد منهما بدلا من الآخر والمحل على صفة واحدة فيجب أن يجوز وجود البقاء فى حال ما يجوز أن يوجد الطرؤ ووجود الطرؤ بعد وجود البقاء كما يجوز<sup>3</sup> فى السواد والبياض أن يطرى كل واحد منهما على صاحبه فان قال<sup>4</sup> أن الكون

1) Mscr. ذكيك. 2) Mscr. لَمْ. 3) Mscr. folgt hier أن.

4) Mscr. قالوا.

لقد الذى ذكرتموه بأن يُوخَّر إيجاده ولكن مع ذلك اذا وجد  
وتقدّم ولم<sup>1</sup> يُثَبَّتْ بعد<sup>2</sup> البقاء ولا صدُّ له وهو فى نفسه ممّا يصحّ  
أن [326] يبقى الى الثانى يجب أن يوجد فى الثانى لأنّه لا شيء  
يحيل وجوده ويؤثّر فى عدمه ولا يجوز أن يوجد ويصحّ بقاؤه ثم  
يخرج من الوجود الى العدم من غير مؤثّر فاذا لم يثبت مؤثّر يؤثّر  
فيه لم يجوز عدمه ويجب وجوده فلا يمكن والحال ما قلناه أن تعللوا  
جواز العدم على الجسم اذا لم يثبت بعد البقاء ولم يثبت أن له  
صدًا ينتفى به، ثم يقال لهم أليس للجوهر يحصل ماخيّرًا فى ابتداء  
ما يحدث ويصحّ أن يستمرّ تحييزه فى الثانى ويصحّ أن لا يستمرّ بأن  
لا يوجد ومع هذا فانه لا يجوز أن يقال انما استمرّ ولم يزل لأجل  
علّة من حيث أن استمراره عند ما يصحّ يجب فلا يجوز أن يعلّل  
بوجود معنى وكذلك كون الجسم مستمرّ الوجود اذا صحّ وجب لأنّه  
انما يصحّ اذا لم يكن صدّ لأنّ مع الصدّ محال استمراره ومتى لم  
يطر<sup>3</sup> الصدّ فكما يصحّ ذلك يجب فلا يجوز مع وجوده أن يفتقر الى  
وجود معنى لما بيّناه من أنّ الصفة الواجبة لا يجوز أن تعلّل بوجود  
معنى عليه، وبعد فإنّ القوم اذا لم يقولوا بالأحوال لم يصحّ لهم هذا  
التعليل لأنّ كونه باقيا ليس أكثر من وجود الجسم ووجود البقاء ولا  
يجوز أن يعلّل مجرد<sup>4</sup> الوجود بالبقاء ولا يجوز أن يعلّل بالبقاء وجد  
نفس البقاء لأنّه لا يجوز أن يعلّل الشيء بنفسه

1) fehlt im Mscr. 2) بعد fehlt im Mscr. 3) Mscr. يطرا.

4) مجرد aus Glosse.

سؤال آخر قالوا إن الجسم يجوز عدمه في الثاني ويجوز استمرار وجوده على البديل فلو لم يكن هناك مخصص لما كان بأن يستمر وجوده أولى من أن [32a] يعدم وذلك المخصص لا بد من أن يكون وجود معنى من المغايب الأجواب يقال لهم أنه إنما يستمر وجوده لأجل أن الوجود قد حصل له ويصح استمراره ولم يحصل صد له فلذلك استمر وجوده لا لأجل وجود معنى وهذا كما نعلمه في المعدوم أنه يصح عدمه ويصح وجوده فإذا لم يوجد موجداً استمر عدمه لأجل ذلك لم يفتقر في استمرار العدم إلى أكثر من أن لا يوجد موجداً وكذلك الكلام في الوجود إذا صح وجوده في الثاني ولم يطرأ صد ولا ما يجرى مجراه استمر وجوده ولم يحتج في استمرار وجوده إلى معنى من المعاني، وبعد فإن استمرار الصفة هو نفس هذه الصفة التي كانت من قبل فإذا لم يفتقر في الابتداء إلى معنى فكيف يفتقر إليه في الثاني، ثم يقال لهم إذا لم تثبتوا للجوهر صدًا فلا يمكن أن يعلم أن العدم جائز عليه في الثاني إلا إذا ثبت لكم أن البقاء معنى يخلقه الله تعالى في الجوهر ولأجله يبقى فإذا لم يخلقه فنى فمضى لم يثبت لكم بعد البقاء لم يمكنكم<sup>4</sup> أن تعلموا<sup>3</sup> أن العدم يجوز عليه في الثاني، فإن قالوا<sup>2</sup> أن الجسم حين وجد لم يجب وجوده في كل حال بل صح أن يوجد وأن لا يوجد وصح أن يوتر إيجاده إلى هذا الوقت وصح أن لا يحدثه المحدث فيه فلا يجوز والحال ما قلناه أن يكون وجوده في حال من الأحوال واجبا قيل لهم لا يمتنع أن يكون وجوده في كل حال على سبيل الأحداث جازماً صحيحاً على

1) Mscr. يطرأ. 2) Mscr. يمكنك. 3) Mscr. تعلم.

4) Randglosse: سؤال آخر.

أن يوجد في الثاني والثالث ولا يوجد فيه البقاء فلا يكون باقيا مع استمرار [316] وجوده كما أن للجسم لما كان متحركا لوجود الحركة صبح أن يوجد في الثاني والثالث ولا توجد فيه الحركة فإن قالوا أن الجسم في الثاني يوجد لأجل البقاء ولا يوجد لأجل الحركة لصبح أن يبقى<sup>1)</sup> ولا حركة ولا يصحح أن يستمر وجوده ولا بقاء قيل لهم<sup>2)</sup> فيجب أن يحتاج في وجوده إلى البقاء مع أن البقاء يحتاج في وجوده إلى وجود الجسم. وهذا فاسد بما ذكرناه  
 ذَكَرَ جُمْلَةً مِنْ أَسْئَلَتِهِمْ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ وَالْجَوَابُ عَنْهَا  
 سَوَّالٌ لَهُمْ قَالُوا وَجَدْنَا الْجِسْمَ قَدْ حَصَلَ بَاقِيًا بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ بَاقِيًا  
 وَنَاتِهِ فِي كَلْبِي الْحَالِيَيْنِ مَوْجُودَةً<sup>3)</sup> وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَاقِيًا لَوْجُودِ نَفْسِهِ  
 وَلَا لِعَدَمِهَا وَلَا لِعَدَمِ مَعْنَى فَالْوَجِبُ أَنْ يَكُونَ بَاقِيًا لَوْجُودِ مَعْنَى  
 الْجَوَابُ يُقَالُ لَهُمُ إِنَّا قَدْ بَيَّنَّا فِيهَا تَقَدَّمَ أَنَّهُ لَيْسَ لِلْبَاقِي بَكُونُهُ بَاقِيًا  
 صِفَةً زَائِدَةً عَلَى وُجُودِهِ وَأَنَّهُ لَمْ يَتَجَدَّدْ عَلَيْهِ إِلَّا الْعِبَارَةُ وَلَا يَجُوزُ  
 أَنْ يَكُونَ الْعِبَارَةُ وَصَلَتْ إِلَى الْمَعَانِي وَاثْبَاتِهَا فَيَجِبُ أَنْ يَفْسُدَ مَا ذَكَرُوهُ  
 وَبَعْدَ فُلُو كَانٍ لَهُ بَكُونُهُ بَاقِيًا صِفَةً زَائِدَةً عَلَى وُجُودِهِ لَمَّا وَجِبَ أَنْ  
 تَكُونَ الصِّفَةُ لَعَلَّةً لِأَجْلِ أَنْ الصِّفَةَ قَدْ تَجَدَّدَتْ فِي حَالٍ يَجِبُ  
 تَجَدُّدُهَا وَالصِّفَةُ إِذَا وَجِبَ تَجَدُّدُهَا اسْتَعْنَتْ بِوُجُودِهَا عَنِ  
 مُوجِبٍ يَوْجِبُهَا لَمَّا قَدْ عَرَفْنَا أَنَّ تِلْكَ الْعَلَّةَ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ تَكُونَ لَهَا  
 صِفَةٌ مَاجِدَّةٌ فِي حَالٍ يَجِبُ تَجَدُّدُهَا<sup>4)</sup> وَيَسْتَعْنِي عَنِ عِلَّةٍ  
 أُخْرَى لَوْجُوبِهَا عِنْدَ الصَّحَّةِ وَهَذَا قَائِمٌ فِي الْبَاقِي فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ  
 بَاقِيًا لَعَلَّةً

1) Mscr. يبقا. 2) Mscr. له. 3) Mscr. hier aus späterer Stelle:

4) Mscr. تجددها, Punkte von späterer Hand.

بسكون ما يستقرّ عليه ثم لا يجب اذا حدث السكون فى الجسم  
 المختانئ أن يحدث السكون حالا بعد حال فى الجسم الفوقائئ  
 وكذلك لا يجب وإن حدث البقاء حالا بعد حال أن يكون للجسم<sup>١</sup>  
 حادثا حالا بعد حال قيل له أن سكون المختانئ لا يكون علّة فى  
 سكون الفوقائئ لأنه يجوز مع سكون المختانئ أن يحرك الفوقائئ  
 ويجوز أن يسكن هذا الفوقائئ مع زوال سكون المختانئ بأن يكون  
 معلقا بعلاقة .

دليل آخر قد عرفنا أن البقاء لو كان معنى يحلّ الجسم لوجب  
 أن يحتاج فى وجوده الى وجود الجسم فلو كان الجسم موجودا فى  
 الثانئ لأجله لكان لا يوجد فى الثانئ ما لم يوجد البقاء ولا يجوز  
 أن يوجد البقاء ما لم يوجد للجسم وهذا يوجب أن يكون كلّ واحد  
 منهما مشروطا بصاحبه وهذا يستحيل كما يستحيل أن يكون الشئ  
 مشروطا بنفسه

دليل آخر وهو أنا اذا بيّنا أنه لا صفة للباقي بكونه باقيا فلو كان  
 البقاء معنى لكان قولنا باقى يفيد وجود البقاء كما أن قولنا أسود  
 يفيد وجود السواد لما لم يكن له بكونه أسود حالاً ولو كان قولنا  
 باقى يفيد وجود البقاء لوجب أن لا يسمى الله تعالى باقيا وأن لا  
 يكون باقيا فى الحقيقة وقد عرفنا فساد ذلك، والعجب من هؤلاء  
 اذا عللوا كون الجسم باقيا بوجود البقاء وهم لا يقولون بالأحوال وليس  
 هناك إلا اثبات البقاء فكأنهم عللوا وجود البقاء بنفسه وليس يخفى  
 فساد ذلك على أحد

دليل آخر ويدلّ على ذلك أيضا أن الجسم لو كان باقيا ببقاء لجاز

1) Ms. البقاء.

الجنس يصح أن يوجد لكتنه لا يسمى حركة ولا يمكنه أن يقبل  
 أن ذلك [30b] المعنى يصح أن يوجد لكتنه لا يسمى بقاء لأنه لا  
 يعقل ذلك الجنس إذا لم يكن بقاء كما يعقل جنس الكون في  
 ذلك المكان وإن لم يكن يسمى حركة وبعد فلو كان ذلك المعنى  
 موجودا في حال حدوث الجسم لكان علته في وجوده وقد بينا من  
 قبل أن المعاني لا توجب حدوث الذوات، فإن قيل في الجسم  
 حال حدوثه معنى يصاد البقاء فيمنع من وجود البقاء وهو الطرؤ قيل  
 له أن ما ذكرناه يفسد ما قلته وبعد فإن من حق الضدين أن  
 تصح فيهما طريقة البدل فيجوز أن يوجد كل واحد منهما بدلا  
 من الآخر فكان يصح من الله تعالى أن يخلف البقاء في الجسم في  
 ذلك الوقت بدلا من أن يخلف الطرؤ فيه

تليد آخر وأحد ما يدل على ذلك أن الجسم لو كان باقيا بقاء  
 لكان لا يخلو البقاء من أحد أمرين أما أن يكون باقيا أو غير  
 باق فلو كان باقيا لكان باقيا بقاء آخر لأن الطريقة فيه وفي الجسم  
 واحدة وهذا يوجب حدوث ما لا يتناهى من البقاء ولو كان غير  
 باق وكان يحدث حالا بعد حال ويحصل وجود الجسم في كل حال  
 لأجله لوجب أن يحدث الجسم في كل حال لأن العلة لا يجوز  
 أن تكون حادثنة والصفة الموجبة عنها مستمرة باقية لأن هذا  
 ينقض كونها علته وإذا كان الجسم يحدث حالا بعد حال وجب أن  
 يكون له محدث في كل حال وإذا صح من الله تعالى أن يحدثه  
 في الوقت الأول ولا يحدث له البقاء صح أن يحدثه في الوقت  
 الثاني ولا يحدث له البقاء فهذا يرد عليهم إلى القول بنفى البقاء مع  
 أن سائر ما يوردونه على إبراهيم يفسد ما يقوله هؤلاء إذا ارتكبوا  
 هذا المذهب، فإن قيل أليس الجسم الثقيل إنما [31a] يدوم سكنه

ولا يجوز أن يقال أن الوقت [30a] وقت لا يصح وجوده فيه لأجل أنه يقدر على إحداث الجوهر في الوقت الذي كان يصح أن يخلق ذلك البقاء فيه ولا يجوز أن يقال أنما يستحيل وجوده لاستحالة الصفة الموجبة عنه لأننا قد بينا أنه ليس هناك صفة غير استمرار الوجود واستمرار الوجود لا يكون أكثر من الوجود لأن استمرار الصفة لا يكون أكثر من الصفة وتلك الصفة كانت حاصلة في حال الحدوث إلا أنها لم تكن متوالية، وبعد فإن العلة إذا أوجبت صفة من الصفات فإنها تكون تابعة لتلك العلة في حصولها فيكون ثبوتها تابعا لثبوت العلة وصحتها لصحة العلة واستحالتها لاستحالة العلة وإذا كان كذلك لم يجر أن تحصل استحالة وجود العلة لمكان استحالة الصفة لأن هذا عكس ما يقتضيه النظر فإن قيل أو ليس يستحيل أن تحدث في الجسم الحركة إلى المكان العاشر في الوقت الثانی مع أن الجسم يحتمله ولا وجه يَحِيل وجود ذلك الكون فيه إلا استحالة الصفة الموجبة عنه فكيف يجوز أن يقال أن استحالة الصفة لا تكون مؤثرة في استحالة العلة قيل له أننا نجعل استحالة كونه كائنا في المكان العاشر في الوقت الثانی تابعة لاستحالة وجود الكون وأحلنا وجود الكون فيه في الوقت الثانی مع أن الكون يختص بالمكان العاشر لفقد شرطه لأن حدوثه في حال بقاء الجسم مشروط بأن يصادف كون الجسم في المكان التاسع فلذلك لم يصح أن يطرى<sup>1</sup> عليه والجسم في المكان الأول، فإن قيل أليس عندكم أن الحركة لا يجوز وجودها في الجسم في حال الحدوث مع أن الجسم يحتملها<sup>2</sup> قيل له أن ذلك

1) Msor. بطرا.

2) Msor. يحتمله.

على المعانى [296] ويجب أن تكون الصفات معلومةً أولاً ثم يُعبر عنها وكذلك المعانى، وبعد فإن هذا يوجب أن يكون للمعد بكونه معاداً صفة زائدة على حدوثه لأنه قد كان مبتدأً محدثاً ولم يستو معاداً، وبعد فإن الباقي لو كان له بكونه باقياً صفةً زائدةً على وجوده لكان له بكونه فائناً صفةً زائدةً على وجوده ولكن كونه فائناً مصاداً لكونه باقياً لأنهما يستحيل أن يحصلوا لا لوجه سوى التصادق ومن حق الصفتين المتضادتين إذا احتاجت إحداهما إلى أمر أن تكون الأخرى محتاجة إليه فإذا كان كونه باقياً محتاجاً إلى وجوده وجب أن يكون كونه فائناً محتاجاً إلى وجوده يبين ذلك أن كون الواحد مناً عالماً لما صاد كونه<sup>1</sup> جاهلاً افتقر أحدهما إلى ما يفتقر إليه الآخر فإن قيل أن كونه فائناً يفيد عدمه بعد الوجود قيل له وكونه باقياً يفيد وجوده بعد أن كان موجوداً، فثبت بهذه الجملة أن الباقي ليس له بكونه باقياً صفة زائدة على الوجود فإذا كان موجوداً لا لعلته لم يجوز أن يكون باقياً لعلته دليل آخر وأحد ما أُستدل به أن الباقي لو كان باقياً ببقاءه لكان يصح أن يوجد البقاء في الجسم في حال حدوثه لأنه يحتمل ذلك ولا وجه يحيل وجوده فيه، فإن قيل لم قلتم أنه لا وجه يحيل وجوده في حال الحدوث قيل له لو كان هناك وجه يحيل لكان ذلك الوجه لا يخلو من أمر أما أن يكون الجوهر غير محتتمل له أو يكون الوقت وقتاً لا يصح وجود ذلك فيه أو تكون الصفة الموجبة عن ذلك المعنى مستحيلة عليه ولا يجوز أن يقال أن المحل لا يحتمله لأنه إنما يحتمله لتخييرة وهو في حال الحدوث موجودٌ محتتملٌ

1) Maer. كونه wiederholt.



القرميسي الباقى لا يكون باقيا ببقاء وذهب مذهب أبو الحسين  
 [24٥] في افناء الجواهر وقال أبو القسم أن الجوهر يكون باقيا ببقاء بجله  
 والذي يدل على صحته ما نذهب اليه وجوه  
 أحدها أن الباقي ليس له بكونه باقيا صفة زائدة على وجوده  
 وإنما يفيد استمرار الوجود واستمرار الصفة لا يجوز أن يكون صفة  
 زائدة عليها كما أن استمرار العدم لا يكون صفة زائدة على العدم  
 يبين ذلك أن الوجود اذا كان يتجدد حالا بعد حال فالصفة  
 التى له بالوجود هى التى كانت من قبل وقد عرفنا أن هذه الصفة  
 من قبل لم يكن لعلته فكيف يصح أن يكون فى الثانى لعلته وهل  
 هذا إلا القول بأن العلة الموجبة للصفة متراخية عنها فان قيل لم  
 قلت أن الباقي ليس له بكونه باقيا صفة زائدة على وجوده قيل له  
 لأجل أن كل من علمه أو علم غيره موجودا متوالى الوجود فقد  
 علمه باقيا وكل من علمه أو علم غيره باقيا فقد علمه موجودا غير  
 متجدد الوجود فلو كان له صفة زائدة على ما قلنا لكان لا يمنع  
 أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر ولأنه كان لا يمتنع أن يحصل  
 هواء وغيره موجودا غير متجدد الوجود ولا يكون باقيا أو يكون  
 هواء وغيره باقيا ولا يكون موجودا غير متجدد الوجود، وبعد  
 فأنه ليس يمكن اثبات الصفة للذات ولا يكون الى اثباتها سبيل لا  
 من طريق الضرورة ولا من طريق الدليل ولسنا نعلم للباقي بكونه  
 باقيا صفة زائدة على ما قلناه ولا يمكن أن يعلم فيجب أن لا  
 يفيد أمرا زائدا قولنا باق على أنه متوالى الوجود، فان قيل يمكن  
 أن يستدل على ذلك بأن يقال قد وجدناهم يسمونه باقيا بعد  
 أن لم يسموه بذلك مع وجوده فى كلتى الحالتين قيل له لا  
 يصح الاستدلال بالعبارة على الصفات كما لا يصح الاستدلال بها

الكون فلهذا استحال خلوه من الكون لا لآته<sup>١</sup> يحتمله وهذه العلة مفقودة في اللون لأن الجوهري بما بيناه من قبل كما يحصل في جهة لوجود الكون لا يحصل فيها لأجل اللون ثم يقال لهم لو كان احتمال الجوهري لعرض من الأعراض يقتضى وجود ذلك العرض فيه لوجب أن يوجد في المحل الضدان لأنه يحتملهما بل كان يجب أن يوجد فيه ما لا نهاية له من الأعراض لأنه يحتمل ما لا يتناهي .  
سؤال قالوا قد عرفنا أن الجوهري لا يجوز أن يخلو من اللون بعد وجوده فيه فوجب أن لا يجوز خلوه منه في حال من الأحوال قيل له إنما لم يجوز<sup>٢</sup> خلو الجوهري من اللون بعد وجوده فيه لأجل أن اللون إذا انتفى مع جواز أن لا ينتفى فلا بد من أمر يؤثر في انتفائه وذلك الأمر ليس إلا طروء<sup>٣</sup> الصد وحال ذلك الصد كحاله في أن البقاء جائر عليه فيجب أن لا يجوز خلوه منه بعد وجوده فيه وليس كذلك سبيل الجوهري إذا لم يوجد فيه لون من الألوان أصلا لأن العدم المستمر لا يكون متعلقا بوجود صد أو ما يجري مجرى الصد كالعدم المتجدد مع جواز أن لا يتجدد ألا ترى أن السواد كان معدوما قبل وجود الجوهري ولم يكن عدمه متعلقا بوجود صد لما كان مستمرا

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَاقِيًا لِعِلَّةٍ

لا خلاف بين شيوخنا في أن الجسم لا يجوز أن يكون باقيا ببقاه وقد قال بذلك شيخنا أبو الحسين الخياط وقال بأن الجوهري يعدم بأن يتعلق كون القديم تعالى قادرا بأعدامه وقال أبو حفص

1) Mscr. لأنه لا . 2) Mscr. يجب . 3) Mscr. طروء .

الالوان المتصادة الْجَوَابُ إِنَّ ما ذكره جُمع بين أمرين مختلفين من غير علّة وبعد فأنه يقال لهم أَنَّ الخلو لا يُقاس على الاجتماع لأن هذه الأضداد كما تتصاد في الوجود لا تتصاد في العدم ولا يمتنع خلو الجوهري من هذه الأضداد وإن استحال وجود هذه الأضداد فيها يبين ما قلناه أَنَّ الأحمر قد انتفى عنه السواد والبياض وصحّ ذلك فيه وإن استحال اجتماع السواد والبياض فيه فإن قالوا أنما قلنا ذلك لأنّ بعد أحدهما في العقل كبعد الآخر قيل لهم بما ذا علمتم أنّ بعد أحدهما كبعد الآخر في العقل فإن اتعوا الصّورة لم يصحّ لأننا لا نعلم ذلك وإن قالوا نعلم ذلك باستدلال طويلا بإيراد الدلالة عليه ولن يجدوا إليها سبيلا

سؤال قالوا قد عرفنا أنّ الجوهري يستحيل خلوه من الكون وأنما استحال خلوه من ذلك لأنّه يحتمله وهذه العلّة حاصلّة في اللون فوجب أن يستحيل خلوه من اللون الْجَوَابُ يقال لهم لِمَ قلتم أنّ للجوهري أنما استحال خلوه من الكون لأنّه يحتمله فإن قالوا أنّ الجوهري<sup>1</sup> لما لم يحتمل ذلك وجب خلوه منه والعلّة هي التي يثبت الحكم بثبوتها وبزوالها قبيل لهم هذا القدر لا يدلّ على صحّة العلّة لأننا نعلم أنّ الجوهري يجب تحيّره عند وجوده ويستحيل ذلك عند عدمه ومع ذلك فأنه لا يجوز أن يعلّل التخيّر بالوجود وأنما يقضى بصحّة العلّة إذا ثبت الحكم بثباتها وزال بزوالها ولا يكون هناك أمر آخر يكون تعليف الحكم به أولى، ثمّ يقال لهم ما أنكرتم أنّ [28b] الجوهري أنما استحال خلوه من الكون لأنّه لتخيّره لا يوجد إلا ويكون في جهة من الجهات ولا يحصل في تلك الجهة إلا لوجود

1) Mscr. العرض.

هيئةً وإذا كان كذلك لم يجوز ما قلتموه قيل له هذا تحوي أيضا بل يمكن تصور ذلك من دون أن يكون على هيئة بأن يرى منتقصر الخلل عن ادراك ما فيه من ١) لون وبعد فأنه ليس يجب أن ينفى ما لا يمكننا تصوره فأننا لا نتصور أكثر ما نثبتته من الأعراض ولا يصح تصور القديم وبصح إثباته مع ذلك وبعد فلو كان لا يجوز أن يرى إلا على هيئة لكان الواجب بما قدمناه من الدليل أن يجوز أن يوجد للجوه وإن كان لا تصح رؤيته بأن يكون خاليا من اللون سؤال ١) قالوا أن ادراكنا للجوه من طريق اللمس مثل ادراكنا من طريق العين لأن الصفتين تتعلقان بمتعلق واحد على وجه واحد ومع هذا فأننا نفصل بين أن نرى الجوه بالعين وبين أن ندركه باللمس وإنما نفصل بين الأمرين لأننا إذا أدركناه بالعين أدركنا بالعين اللون فيه وليس كذلك سبيلنا إذا أدركناه لمسا فثبت بذلك أنه لا يجوز أن يدخل الجوه من اللون الجواب يقال لهم إنما نفصل بين أن ندرك الجوه بالعين وبين أن ندركه باللمس وإن كانت الصفتان مثليتين لاختلاف طريقيهما لا لأجل ما ظننتموه وقد عرفنا أن أحدنا يفصل بين أن يعلم وجود الشيء بالخبر وبين أن يعلمه بالادراك وإن كان العلمان مثليتين لاختلاف طريقيهما، وبعد فلو كنا ندرك السواد باللمس عند ادراكنا للجوه لكنا نفرق مع ذلك بين أن ندرك الجوه واللون بالعين وبين أن ندركهما باللمس وكان لا يجب لمكان هذه التفرقة إثبات معنى آخر في الجوه تتعلق الروية به دون الادراك لمسا وكذلك سبيل ما ذكره

[28a] سؤال قالوا لو جاز خلو الجوه من اللون لجاز أن تجتمع فيه

1) Mscr. fehlt. 2) Gl. آخر.

الذى يجاور محلّ حياته لا لأجل أنّه ألفه بل لأجل أنّه محتاج في تبيّنه لما يدركه الى أن يكون هناك حركة نحو ما تحصل بهبوب الريح أو يكون هناك حرٌّ أو بردٌ فإن قيل أنّما لا يتبيّن ذلك لأنّ فيه روائج مختلفة وطعوماً مختلفة قيل له يجب أن يتبيّن ذلك [27a] كما يتبيّن اذا خلط بعض الأجسام التي فيها طعمٌ وروائحٌ ببعض وقد عرفنا أنّه ليس يُجَدّ حال هذه الاجسام كما ليس ١) يُجَدّ حال ما ذكرناه من الأجسام التي لها طعمٌ مختلفة اذا امتزجت واختلطت ٢) فإن قيل أنّا لا نتبيّن ذلك لقلّته قيل له اذا كان الجسم الذى نستنشقه كثير الأجزاء وفى كلّ جزء منها جزء من الرائحة فلا بدّ من أن يتبيّن ذلك كما يجب أن يتبيّن لون الجسم الكثير ان ٣) كان فى كلّ جزء منه جزء واحد من اللون

دليلٌ آخرٌ وأحد ما يدلّ على ذلك أنّ الصوت لا يحتاج في وجوده بما نبيّنه من بعد الى أكثر من الماحلّ وقد عرفنا أنّ الماحلّ قد يخلو من الصوت رأساً مع احتماله فالواجب أن يجوز أن يخلو من اللون لأنّه لا فرق بين الأمرين

ذكرُ جملة من أسئلتهم في هذه المسئلة والجواب عنها سؤال قالوا لا يجوز أن يوجد الجوهر ولا يصرح أن يرى ولا يجوز أن يرى إلا على هيئة والهيئة لا بدّ من أن تكون لوناً من الألوان فلذلك يجب أن يقضى باستحالة خلو الجوهر من اللون الجواب يقال لهم قولكم أنّ الجوهر لا يجوز أن يرى إلا على هيئة دعوى فيها ينازعون بل من جوز خلو الجوهر من اللون يجوز أن يرى [27b] لا على هيئة فإن قيل لا تنصّر رؤية الجوهر من غير أن يكون على

بلغت المقابلة في Mscr. 2) Hier folgt im Mscr. 1) fehlt im Mscr. 3) وان. Mscr. يتلوه الجزء الثالث.

ويُمنع من إيجابه لما يوجبُه قيل له عذا لا يصح لأن الجواهر إذا  
 جعل موجباً للون فليس يمكن أن يقال أنه موجب لجنسٍ مخصصٍ  
 دون غيره من الألوان فإذا كان كذلك كان كَل لَوْنٍ [266] يخلقه  
 الله تعالى فيه مُبتدأً من جنس ما يجوز أن يتولد عن الجواهر فلا  
 يصح أن يمنع من التوليد فإذا لا بدّ على هذا الموضوع إذا فعل  
 الجواهر من أن يكون مولداً ولا بدّ من أن يقال أنه لا يجوز أن يوجد  
 إلا ويكون مولداً للون وقد عرّفنا أن هذا لا يصح فيما يوجبُه  
 السبب لِيتميّز عما توجبُه العلة

دَلِيلٌ آخَرٌ ويدلُّ على صحّة ما قلناه فى أصل المسئلة أنه قد ثبت  
 فيما بيّنا جواهر وأجسام خالية من الطعم والرائحة فإذا صحّ ذلك  
 فى الطعم والرائحة فالواجب أن يصحّ فى اللون لأنّ العقل لا يفصل  
 بينهما والشبهة فيهما واحدة والطريقة فيهما واحدة فإن قيل لم  
 قلتم أنّ هاهنا جواهر خالية من الطعم والرائحة قيل له نحن  
 نستشفّ الهواء والماء فلا نجد لهما رائحةً ولا نجد للهواء طعماً  
 وكذلك لا نجد الطعم لظاهر العينية والإجاصة وإن جاور اللّهة وقد  
 عرفنا أنّ المدرك إذا حصل على الصفة التى عليها يدرك وحصل على  
 الواحد منا على الصفة التى عليها يدرك وارتفعت الموانع فالواجب  
 أن ندركه<sup>١</sup> ويجب أن نعلم ما ندركه إذا لم يكن هناك لبس فإن  
 قيل أنما لا نتبينه لأننا ألّفناه قيل له أنّ الألف للشىء لا يقتضى أن  
 لا يُعبّر ذلك عند الإدراك يبيّن ذلك أنّ أحدنا قد ألف الإدراك<sup>٢</sup>  
 نفسه ومع هذا فإنه يتبين ما يدركه وأنما لا يتبين الهواء الرقيق

1) Mscr. nach حصول im على. 2) Von ارتفعت an aus Glosse.

3) Mscr. ادراك.

هذه الذات صادرا عنها، على أنّ الموجب عن العلة يكون لأمر يرجع إلى ذات العلة والوجود بالحدوث يكون بالفاعل فلا يصحّ أن تكون العلة موجبة لوجود الذات فإن قيل أليس من قولكم أنّ السبب يوجب وجود المسبب لَمَّا هو عليه [26a] مع أنّ وجود المسبب بالفاعل يحصل فلم لا يجوز أن تكون العلة موجبة لوجود الذات وإن كان ذلك الوجود حاصلًا بالفاعل قيل له أنّ السبب في الحقيقة لا يوجب وجود المسبب والموجب هو الفاعل يفعل المسبب عند فعله للسبب، بعد فلو كان للجوهر يوجب اللون إيجاب العلة أو إيجاب السبب لَمَّا كان بأن يوجب أحد الصديين أولى من أن يوجب الصد الآخر لأنه لا مخصّص يخصه بإيجاب أحدهما دون الآخر وهذا يوجب أن يكون موجبا للصديين بل الأضداد في حالة واحدة ولا يلزم عليه الاعتماد في توليده للكون لأنّ هناك ما يخصّ لتوليد الكون في أقرب الجهات إلى جهة محلّه لاستحالة الطفر على 1) محلّه، ومما يدلّ أيضا على أنّ الجوهر لا يوجب اللون إيجاب السبب للمسبب أنّه لو كان كذلك لوجب أن تشترك الجواهر كلّها في اللون لأنّها جنس واحد ويمثل هذا يعلم أنّه لا يوجب إيجاب العلة للمعلول، وبعد فكان يجب أن يصحّ أن يوجد الجوهر ويعرض عارض فيمنعه من توليده للون فيخلو من اللون لأنّ ذلك واجب فيما يوجب السبب لينفصل موجب السبب عن موجب المعلول فإن قيل هذا لا يصحّ لأنّ العارض الذي يعرض فيمنعه 2) من إيجاب اللون لا يكون إلا ألوانا آخر فلا يخلو من اللون لأنه بين أمرين بين أن يوجد فيه لون قد أوجبه وبين أن يوجد لون

1) besser عن. 2) Msor. فيمنع.

للحقيقة للتخيّر فمع التخيّر لا بدّ من ثبوته وُجد اللون فيه أو لم يوجد، ولا يجوز أن يحتاج في احتماله للون إلى وجود اللون فيه لأنّه يحتمل [255] الصديين ويحتمل ما لا يتناهى فكان يجب أن يوجد فيه الصّدان وأن يوجد فيه ما لا يتناهى من اللون، ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون في منعه لثله من أن يحصل بحيث هو لأنّه قد ثبت أنّ هذا للحكم واجب مع حصول التخيّر سواء كان فيه لون أو لم يكن ولأنّ الحكم الواحد لا يجوز أن يحتاج إلى الشيء وضده، ولأجل أنّه كان يجب أن يكون هذا للحكم صادراً عن اللون مع أنّه مقتضياً) عن التخيّر وبهذا أيضاً نعلم أنّه لا يحتاج إليه في احتماله للعرض ولا في صحّة إدراكه بالحاستين، وبعد فلو صحّ ذلك لكان لا مانع يمنع من جواز خلوّه من اللون وكان يجب أن يقال بأنّه لو خلا من اللون لما صحّ إدراكه وكان يجب أن يجوز وجوده من غير أن يكون مُدرّكاً، فقد ثبت بهذه الجملة أنّه لا يحتاج للجوهر إلى اللون في وجه من الوجوه

ولا يجوز أن يوجب الجوهر اللون لأنّه لو كان كذلك لكان لا يخلو الإيجاب من أحد أمرين. أمّا أن يكون إيجاب العلة للمعلول أو يكون إيجاب السبب للمسبّب، ولا يجوز أن يقال أنّ الجوهر يوجب اللون إيجاب العلة للمعلول لأنّ العلة لا توجب الذات وأنما توجب الأحكام لأجل أنّ العلة لا توجب الصفة للذات دون غيرها ألاّ تكون مختصة بها<sup>١</sup> ولا تختصّ بها<sup>٢</sup> ألاّ تكون موجودة فيترتب وجودها على وجود هذا المعلول فكيف يجوز مع هذا أن يكون وجود

1) Msor. مقصاً.

2) Msor. به.



الأكون ما لا ينفك وكان يجب أن يكون اللون داخلا تحت مقدورنا كالكون [25a] لأن كون الجوهر كائنا في جهة اذا كان يقف على قصدنا وناعينا وكان لا يجوز أن تؤثر أحوالنا في نفس هذه الصفة فلا بد من أن تؤثر في وجود ما له ولأجله تحصل هذه الصفة فان كان اللون كالكون في التأثير في حصول هذه الصفة فالواجب أن يكونا سواء في أنهما يوجدان بنا ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون في حكم يجب له في حال وجوده لأن الحكم الذي يجب له في حال وجوده لا يخلو من أن يكون احتمالاً للعرض أو منعه مثله من أن يحصل بحيث هو أو صحة ادراكه بالحاستين وقد عرفنا أنه لا يجوز أن يحتاج إلى اللون في احتمال للعرض لأنه ليس يخلو من أحد أمرين أما أن يحتاج إليه في احتمال نفس الكون<sup>١</sup> أو يحتاج إليه في احتمال عرض آخر وقد عرفنا أنه لا يحتاج إلى اللون في احتمال للكون لأجل أنه مع تحيزه يجب أن يكون فيه كون سواء وجد فيه اللون أو لم يوجد فإذا لا يحتاج في احتمال ذلك إلى وجود اللون فيه ولأنه ليس بأن يقال يحتاج في احتمال للكون إلى وجود اللون فيه بأولى من أن يقال يحتاج في احتمال للكون إلى وجود الكون فيه فوجب أن يكون كل واحد منهما مشروطاً بصاحبه وبعد فأنه لو احتاج في احتمال عرض من الأعراض إلى وجود اللون فيه لكان يحتاج ذلك العرض في وجوده إلى وجود اللون وقد عرفنا أنه لا يحتاج شيء من الأعراض إلى وجود اللون فيه وبعد فإن احتمال لبعض الأعراض حكم واحد وليس يجوز أن يحتاج في ذلك للحكم إلى الشيء وضده، على أن احتمال الجوهر للعرض حكم يجري مجرى

1) Mscr. اللون.

في كونه جوهرًا إلى وجود اللون لأنه قد كان جوهرًا في حال عدمه  
ولأن<sup>١</sup>) اللون يقع على شيء وضده ولا يجوز أن يحتاج في صفة من  
الصفات إلى أمرين صديين ولأنه لو كان كذلك لكان لا يخلو اللون  
من أن يكون شرطًا في كون الذات جوهرًا أو يكون علةً فيه ولا  
يجوز أن يكون علةً لأنه لا يجوز أن يكون صفة الذات موجبة عن  
علة لا سيما ولا يجوز أن يكون المعنيان الصدان يوجبان<sup>٢</sup>) صفة  
واحدة ولا يجوز أن يكون شرطًا لأن صفة الذات لا تكون مقصورة في  
صحتها وثبوتها على أمر زائد على الذات، ولا يجوز أن يحتاج إلى  
اللون في تحيزه لهذين الوجهين الآخرين اللذين ذكرناهما في أنه  
لا يحتاج إلى اللون في كونه جوهرًا ولأنه قد ثبت أن اللون<sup>٣</sup>)  
يحتاج في وجوده إلى تحيز الجوهر فكان يجب أن يكون كد واحد  
منهما محتاج إلى صاحبه ووجد الحاجة واحد وهذا محال لأنه يقتضى  
أن يكون الشيء محتاجًا إلى نفسه، ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون في  
كونه كائناً<sup>٤</sup>) لأنه لو كان كذلك لكان اللون يؤثر في هذه الصفة  
كما يؤثر فيه وجود الكون ولو كان كذلك لاستحال أن ينتقل في  
الحاذايات بلون واحد كما استحال أن ينتقل فيها بكون واحد وكان  
يجب أن يستحيل أن تتعاقب عليه الألوان وهو في محاذاة واحدة  
كما يستحيل أن تتعاقب عليه الأكوان والحاذاة واحدة وكان يجب  
أن تكون الصفة الواحدة موجبة عن جنسين مختلفين وكان يجب  
أن لا يحصل في جهة إلا بجنس من اللون مخصوص وهذا يوجب  
أن يثبت من أجناس الألوان ما لا يتناقض كما يثبت من أجناس

1) و fehlt im Mscr. 2) so der durch Glosse korrigierte Text.

3) Mscr. انكون. 4) Mscr. wiederholt في كونه كائناً

فقد اختلف وجه الحاجة فلا يلزم أن يكون محتاجا الى نفسه فإن قيل ما أنكرتم أن اللون يحتاج في وجوده الى تحييز الجواهر والجواهر يحتاج في وجوده الى وجود اللون فقد اختلف وجه الحاجة فيه كما اختلف وجه الحاجة فيما ذكرت قيل له مهما احتاج اللون الى تحييز الجواهر والجواهر يحتاج في تحييزه الى وجوده فقد احتاج اللون في وجوده الى وجود الجواهر فإن كان بواسطة فيجب أن يكون وجه الحاجة واحدا فإن قيل أن الجوهر اذا احتاج في كونه كائنا الى وجود الكون والكون يحتاج في وجوده الى وجود الجوهر وجب أن يكون وجه الحاجة واحدا قيل له ولا سواء لأن الجواهر لا يحتاج في وجوده الى أن يكون كائنا في جهة مخصوصة حتى اذا احتاج الكون في وجوده الى وجود الجواهر احتاج الى أن يكون كائنا في جهة مخصوصة فيلزم أن يحتاج الشيء الى نفسه إذ قد ثبت أنه يحتاج في كونه كائنا في تلك الجهة الى وجود الكون فقد ظهر بهذا الفرق بين الموضعين، وبدلاً على أن الجواهر لا يحتاج في وجوده الى اللون أنه لو كان كذلك لصح أن يوجد اللون مع عدم الجواهر لأن من حث المحتاج إليه أن يصح وجوده مع عدم المحتاج ليشتمل المحتاج من المحتاج إليه ألا ترى أن الحياة لما احتاجت في وجودها الى وجود البنية صح وجود البنية مع عدم الحياة ولا يجوز أن يحتاج الجواهر الى اللون في صفة تاحب له في حال وجوده [246] لأن تلك الصفة لا تخلو أما أن تكون كونه جوهراً أو كونه متحيّزاً أو كونه كائنا في جهة دون جهة، ولا يحتاج

1) Im Mscr. eine, nach dem Schriftgebrauch des Manuscriptes  
aufzulösende, Zusammenziehung.

الظن لصحة حدوث المراد ينوب منابه في صحة وجود الإرادة معه وإن كان صدا للعلم قيل له لا نقول أيضا في الإرادة أنها تحتاج إلى العلم بصحة حدوث المراد بل نقول أن كون المراد مريدا يحتاج إلى أن لا يكون في حكم الساهى عن صحة حدوث المراد فلو أمكن ذلك من غير علم أو اعتقاد أو ظن له لصح أن يريده فإن قيل أليس التأليف يحتاج في كونه التزاقا إلى الرطوبة واليبوسة وهما صدان فقد احتاج في حكم من الأحكام إلى الشيء وضده قيل له ليس كونه التزاقا أكثر من وجود التأليف مع أن في أحد محلييه رطوبة وفي الآخر ييبوسة لا أنه أمر زائد عليه حتى يقال أنه يحتاج في حكم الأمر إلى هذين المعنيين، فإن قيل ولم قلت أن الشيء لا يجوز أن يحتاج في وجوده إلى الشيء وضده قيل له لأن ما يحيل الشرط يحيل المشروط فلو كان الأمر على ما ذكرته لكان أحد الضدتين من حيث أنه<sup>1)</sup> يحتاج إليه يصتح وجود المحتاج ومن حيث أنه يضاد شرطه يحيل وجوده وهذا يتناقض، ويدل أيضا على أن الجواهر لا يحتاج في وجوده إلى اللون أن اللون يحتاج في وجوده إلى الجواهر فكان يجب أن يحتاج كل واحد منهما إلى صاحبه ووجه الحاجة واحد وهذا يستحيل كما يستحيل احتياج الشيء إلى نفسه فإن قيل أليس عندكم أن الجواهر [24a] يحتاج إلى الكون مع أن الكون يحتاج إليه فلم لا يجوز مثل ذلك في الجواهر واللون قيل له أن الجواهر لا يحتاج في وجوده إلى الكون وإنما يحتاج في كونه كائنا في جهة مخصوصة إلى وجود الكون فيه في تلك الجهة والكون يحتاج في وجوده إلى وجود الجواهر

1) أن الشيء aus Textglosse; besser أنه

ذلك أمّا وجب لاستحالة أن يكون الجزء حيّا ولوجوب أن يكون  
الحىّ منّا جملةً

فإن قيل لم قلتم أنّه لا تعلق بين الجوهري واللون على وجه يقتضى  
استحالة خلو الجوهري من اللون قيل له لو كان بينهما تعلق لكان  
لا يخلو من أحد أمرين أمّا أن يكون تعلق الاحتياج أو تعلق  
الإيجاب وقد ثبت أنّه لا يجوز أن يكون بين الجوهري واللون تعلق  
الاحتياج أو تعلق الإيجاب<sup>1</sup> على وجه يقتضى استحالة خلوّه منه  
فيجب أن يجوز خلوّه من اللون

فإن قيل لم قلتم أنّه ليس بينهما تعلق الاحتياج<sup>2</sup> قيل له لو احتاج  
الجوهري إلى اللون لكان لا يخلو من أمور ثلاثة أمّا أن يحتج إليه  
في وجوده أو يحتج إليه في صفة تجب في حال وجوده أو يحتج  
إليه في حكم يجب له في حال وجوده ولا يجوز أن يحتج في  
وجوده إليه لوجه أحدها أنّه لو احتج إلى اللون واللون يقع على  
الشىء وضدّه لكان يحتج في وجوده إلى الشىء وضدّه ولا يجوز  
ذلك فإن قيل أليس عندكم أنّ التأليف يحتج في وجوده إلى  
الكون ثمّ يصحّ أن يوجد مع ذلك الكون ومع ضدّه وأحدهما  
يخالف الآخر [236] في تصحيح وجود التأليف وهلا قلتم أنّ الجوهري  
يجوز أن يحتج إلى اللون وإن كان اللون يقع على شىء وضدّه  
قيل له لسنا نقول في التأليف أنّه يحتج إلى الكون<sup>3</sup> بل نقول  
يحتج إلى أن يكون محلاً في حكم المحلّ الواحد فلو تمّ ذلك  
من غير كون لصحّ وجود التأليف فإن قيل أليس عندكم أنّ  
الإرادة تحتج في وجودها إلى وجود العلم بصحة حدوث المراد ثمّ

1) لون. Mscr. 2) احتياج. Mscr. 3) إيجاب. Mscr.

أحديهما) إنما تحتلج في الوجود إلى الأخرى أولى من أن يقال في الأخرى أنها تحتلج في الوجود إليها، وقد قيل أنا وإن قلنا في الحياتين أن وجود أحديهما لا يمكن مع عدم الأخرى فإن ذلك لا يستد علينا معرفة تغييرهما وليس كذلك سبيل الجوهر واللون ألا ترى أنه يمكن أن يقال على هذا أن اللون صفة للجوهر وهذا لا يصح أيضا لأنه فرق مع وجود الطريقة التي لأجلها قضينا بأن الجوهر يجوز أن يخلو من اللون وبعد فإن ذلك لا يستد علينا ضيق العلم بأن اللون غير الجوهر لأنه يمكن أن يعلم أن اللون لا يجوز أن يكون صفةً للجوهر مع الشك في صحته خلو الجوهر من اللون، وقد قيل إن أحدنا يحتلج في كونه حيًا إلى أجزاء من الحياة كما يحتلج أنى قدر من أجزاء الجوهر ولا يكون لبعضها احتياج إلى البعض في الوجود كما لا يجوز لبعض أجزاء الجوهر احتياج إلى البعض في الوجود وهذا أقوى ما [23a] يقال في الجواب على هذا السؤال فإن قيل أو ليس لا بد من أن يحصل الحى في صفات بكونه حيًا ولا يصح حصول بعضها من غير أن يحصل البعض ولا يمكن أن يبين تعلق بينهما فكما يجوز ذلك في صفات فلم لا يجوز مثله في الذوات قيل نه إنما لا يجوز أن يحصل بعض هذه الصفات من دون أن يحصل البعض لأن الحى منأ لا بد من أن يكون جملة تصير بالحياة في كل جزء من أجزائها في حكم الشيء الواحد فلذلك لا يجوز أن يحصل بعض هذه الصفات من دون أن يحصل البعض، يبين ذلك أن الجزء المنفرد لو صح أن يكون حيًا لم يجب أن تحصل هذه الصفات ولا أجزاء الحياة فقد ثبت أن

1) Mscr. أحدهما. 2) fehlt in Mscr. الحى

أنه وإن كان لا تعلق بين الجواهر واللون فليس يصح من القادر إيجاد أحدهما من غير إيجاد الآخر قيل له أن الذى اختاره فى الجواب عن هذه المسئلة أن الواحد منا لا يصح أن يفعل الحركة ألا متولدة عن الاعتماد فيفعل الاعتماد أولا فى يده ثم تتولد عن ذلك الحركة فيها وفيما اتصل بها من العظم والشعر ولا بد من أن يقال بذلك لأننا إن قلنا أنه يحرك اليد ثم يحرك العظم من بعد حركة متولدة عن اعتماد اليد وجب أن يكون العظم فى حال سكونه مفارقا لليد لأنه لا يجوز أن يكون جسمان يتحرك أحدهما ويسكن الآخر ألا ويفترقان وتفرق ذلك ما نقوله فى الدوامة وقطر الرحا وقطبها لأننا لا نقول فى أجزاء القطر<sup>1</sup> كما هى أنها بمجموعها تسكن حال حركة القطر بل نقول فى هذه الأجزاء ما يتحرك وفيها [22b] ما يسكن وكذلك حال أجزاء القطب فيحصل هناك انفصال من وجه واتصال من وجه فلذلك لا يزايل ولو قدرنا عمودا من حديد فى جراب وقدرنا أن أحد طرفى العمود مشدود بالشجرة ثم يحرك الجراب مع سكن العمود لوجب أن يفارقه الجراب وكذلك لو يحرك اللحم الذى حوآلى العظم مع سكن العظم لكان يفارقه كما يجب أن يفارق الجراب العمود الذى مثلناه<sup>2</sup> به فإن قيل أليست إحدى الحيائين لا يصح أن توجد مع عدم الأخرى من غير أن يمكن أن يبين تعلق بينهما فهلا جوتنم مثل ذلك فى الجواهر واللون قيل له قد قيل بأن أحدهما تحتاج إلى الأخرى فى وجودها والأخرى تحتاج إليها فى أن توجد كون محلها بعضا للحى وهذا ليس بصحيح لأنه ليس بأن يقال أن

1) Mscr. القطب. 2) Mscr. مثلنا.

على وكان يقول أن المحل إذا احتتمل عرضا من الأعراس له ضد  
لم يجوز أن يخلو منه ومن ضده وإذا لم يكن له ضد لم يجوز أن  
يخلو منه

والذى يدل على صحته ما قاله شيخنا أبو هاشم وجوه

منها أن الجوهر إذا كان غير اللون وكان القادر عليهما مختارا في  
إيجادهما ولم يكن بينهما تعلق من وجه معقول يقتضى استحالة  
خلو أحدهما من الآخر فالواجب أن يصح أن يخلق الجوهر ولا  
يخلق اللون

فإن قيل لم قلتم أنهما إذا كانا مقدورين ولا تعلق بينهما صح  
أن يوجد الجوهر من غير إيجاد اللون قيل له قد عرفنا أنه كان  
يصح من الله أن يخلق أحد الجوهريين ولا يخلق الآخر لما  
لم يكن بينهما تعلق وكان مختارا في إيجادهما وكذلك صح  
منه [22a] أن يخلق السواد في الجوهر من غير أن يخلق الحلوة  
فيه لما لم يكن بينهما تعلق فإن قيل هلا اعتمدتم على هذه  
الطريقة في نفي قديم آخر مع الله بأن تقولوا إذا لم يكن بينهما  
تعلق فيجب أن يصح وجود أحدهما من غير وجود الآخر قيل له  
هذا إنما يمكن أن يقال فيما يكون مقدورا لقادر فأمّا فيما يجب  
وجوده لما هو عليه في ذاته فلا يصح أن يقال ذلك فيه ألا ترى أنه يمكن  
أن يقال بوجوب وجود كل واحد منهما لما هو عليه في ذاته لا  
لتعلق بينهما فإن قيل أو ليس أحدنا لا يصح أن يفعل الحركة  
في يده من غير أن يفعل الاعتماد فيها لأنه كما يحرك يده يحرك  
العظم المتصل بها والشعر المتصل بها ولا يصح تحريك هذين إلا  
بالاعتماد فيجب أن تقولوا أنه كما يفعل الحركة يفعل الاعتماد  
وليس يمكن أن يبين تعلق بين الاعتماد والحركة وكذلك ما أنكرتم



يقال أنّها مرة لوجود معنى هو انفراد ومرة لوجود معنى هو مُقَابَرةٌ  
وَجَعَلَ الْمَعْنِيَانِ مُتَصَاتِبَيْنِ مَعَ أَنَّ الصِّفَةَ الْمَوْجِبَةَ عَنْهُمَا وَاحِدَةٌ وَالْإِسْمُ  
يَتَغَيَّرُ عَلَيْهَا

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ يَجُوزُ أَنْ يَخْلُوَ مِنْ كُلِّ  
عَرَضٍ مَا خَلَا الْكَوْنُ

ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أنّ الجوهر يجوز خلوّه من اللون والطعم  
والرائحة وكذلك غيرها من الأعراض ما خلا الكون [216] فإذا وجد<sup>1</sup>  
الكون وجاور غيره لم يخل من التأليف لأنّ الكون يولّد به بشرط  
التجاور فإذا وجدت فيه رطوبة لم يخل من الاعتماد سفلًا لأنّ وجودها  
مضمّن به فإذا وجدت ييوسة لم يخل من الاعتماد صعدًا لأنّ وجوده  
مضمّن به<sup>2</sup> فإذا وجد في الجوهر اللون فبعد وجوده فيه لا يجوز  
أن يخلو منه ومن صدّه لأجل أنّ صدّه يجوز عليه البقاء كهو ولا  
يحتاجان في الوجود إلى أكثر من المحلّ، ونقول بأنّ هاهنا أجساما  
يُقَطَّعُ عَلَى أَنَّهَا خَالِيَةٌ مِنَ الطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ وَلَا يَقْطَعُ عَلَى أَنَّ هَاهُنَا  
أَجْسَامًا خَالِيَةً مِنَ الْأَلْوَانِ بَلْ نَقُولُ فِي الْأَجْسَامِ الْغُبْرُ كَالْمَاءِ وَالْهَوَاءِ  
وَالْأَرْضِ وَالنَّارِ أَنَّهَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ خَالِيَةً مِنَ اللَّوْنِ وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ  
مَلَوْنَةً بِالْوَانِ مُخْتَلِفَةً وَإِنْ يَكُونُ الْاِخْتِلَاطُ فِيهَا وَاقِعًا عَلَى الْوَجْهِ  
الَّذِي يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ إِدْرَاكُهُ أَنْقَصَ مِنْ إِدْرَاكِ النَّفْسِ إِذَا خُلِطَ  
بِالْبَسِ

وقال شيخنا أبو القسم لا يجوز خلوّ الجوهر من اللون والطعم والرائحة  
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبس وإلى ذلك كان يذهب الشيخ أبو

1) Fehlt viell. فيه. 2) Von aus Glosse. فإذا وجدت فيه ييوسة

الجوهر لا يحصل في جهة إلا إذا كان هناك جوهر آخر ولا يكون متحيزاً إلا إذا كان هناك جوهر آخر<sup>1)</sup> والأقرب أن يكون هذا الخلاف أيضاً خلافاً في عبارة لأن الذي نعنيه بقولنا متحيز هو ما له ولأجله تتعاطم الأجزاء بانضمام البعض إلى البعض وهذا مما يثبتته وإن كان يمتنع من تسميته بأنه متحيز وكذلك نريد بقولنا كائن في جهة أنه لو وجد جوهر آخر لكان لا يجوز أن يحصل بحيث هو [21a] وأما يكون عن يمينه أو يساره أو تحته أو فوقه أو خلفه أو أمامه فأما أن يحصل على الحد الذي لو قدر المكان لكانا يشتغلان مكاناً واحداً فمحل وهذا مما لا يقع فيه خلاف وأما يمتنع من هذه العبارة وإذا سلم المعنى فلا بد من أن يعبر عنه بعبارة أولى مما اخترناه

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ الْمُنْفَرِدَ هَا يَكُونُ كَوْنُهُ  
مُنْفَرِدًا لِمَكَانٍ عَلَيْهِ أَمْ لَا

اعلم أن أبا القاسم كان يقول بأن الجوهر يكون منفرداً لعلته والمراد عندنا بالمنفرد أنه لا جوهر آخر بجانبه وهذا يقول<sup>2)</sup> إلى النفي ولا يصح تعليله والذي يمكن التعليل فيه هو كونه كائناً في تلك الجهة وذلك يعلّل بوجود معنى فإن أراد بالمنفرد تلك الصفة فإنها معللة بوجود معنى وإن أراد أن لا يكون جوهر آخر بجانبه فذلك نفي ولا يجوز أن يعلّل النفي بوجود معنى، يبين ذلك أنه إذا حصل ذلك للجوهر الآخر الذي فارقته ولم يحصل بجانبه مجاوراً له فإن حاله في صفته لا تتغير وأما تتغير التسمية عليه لأنه من قبل كان يسمى منفرداً أو مفارقاً والآن يسمى مجاوراً فكيف يجوز مع أن صفته واحدة أن

1) Von متحيز an aus Glosse.

2) Mscr. خلاف.

3) Mscr. يئل.

أَنَّهَا غَيْرُ الْجِزءِ وَإِلَيْهِ كَانَ يَذْهَبُ الشَّيْخُ أَبُو عَلِيٍّ وَالْأَقْرَبُ أَنْ يَكُونَ  
 هَذَا [20٦] الْخَلْفَ أَيْضًا وَقَعَا فِي عِبَارَةٍ لِأَنَّ مِرَادَ شَيْخِنَا أَبِي هَاشِمٍ  
 بِقَوْلِهِ فِي جِهَةِ الْجِزءِ أَنَّهَا رَاجِعَةٌ إِلَيْهِ أَنَّ الْجِزءَ لِتَحْيِيهِ يَصِحُّ أَنْ  
 يَلْقَى سِتَّةَ أَمْثَالِهِ وَلَا يُنْكَرُ ذَلِكَ مَنْ يَمْتَنَعُ فِي ١) الْقَالَ بِأَنَّ جِهَةَ  
 الْجِزءِ رَاجِعَةٌ إِلَيْهِ، فَإِنَّ قَبِيلَ إِنْ الْجِهَاتِ هِيَ الْيَمِينُ وَالْيَسَارُ وَجِهَةُ  
 الْقَوْفِ وَاللِّحْتِ وَالْأَمَامِ وَالْخَلْفِ وَهَذِهِ هِيَ غَيْرُ الْجِزءِ فَكَيْفَ يَصِحُّ  
 مَا قَلْتُمُوهُ قَبِيلَ لَهُ إِنْ الْغَرَضُ بِذَلِكَ أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَلْقَى سِتَّةَ أَمْثَالِهِ  
 وَهَذَا لِحُكْمِ إِلَيْهِ يَرْجِعُ فَإِنَّ قَبِيلَ فَيَجِبُ عَلَى هَذَا أَنْ يَكُونَ الْجَوْهَرُ  
 مُتَّحِيزًا ٢) لِأَنَّ مَا يَلْقَى بِهِ الْجِزءَ الَّذِي عَنْ يَمِينِهِ غَيْرُ مَا يَلْقَى بِهِ  
 الْجِزءَ الَّذِي عَنْ يَسَارِهِ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ يَلْقَى أَحَدَهُمَا بِمَا يَلْقَى بِهِ  
 الْآخَرَ لَكَانَ الْجَوْهَرَانِ اللَّذَانِ لَقِيَاهُ حَاصِلَيْنِ فِي مُحَاذَاةٍ وَاحِدَةٍ  
 قَبِيلَ لَهُ لَا يَلِزَمُ مَا ذَكَرْتَهُ لِأَجْلِ أَنْ تَحْيِيَهُ يَقْتَضِي ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ  
 شَيْئًا وَاحِدًا لَا يَتَّحِيزُ ٣) وَلَا يَتَّبِعُضُ أَلَا تَرَى أَنَّهُ مَعَ التَّحْيِيِ لَا بَدَّ مِنْ  
 أَنْ يَكُونَ شَاغِلًا لِحُجَّةٍ وَلَا يَشْغَلُ جِهَةً وَيَمْنَعُ مِثْلَهُ مِنْ أَنْ يَحْصَلَ  
 بِحَيْثُ هُوَ أَلَا وَيَكُونُ حَائِلًا بَيْنَ الْجَوْهَرَيْنِ وَإِذَا حَالَ بَيْنَهُمَا فَلَا بَدَّ مِنْ  
 أَنْ يَلْتَقِيَ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَعَ أُتْرُقَ فِي مُحَاذَاتَيْنِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ  
 لَمْ يَقْتَضِ هَذَا تَحْوِيَهُ الْجِزءِ

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجِزءَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ إِلَّا وَيَكُونُ  
 مُتَّحِيزًا وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ كَذَلِكَ إِلَّا وَيَكُونُ  
 كَائِنًا فِي جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ

إِعلم أَنَّهُ لَا خِلَافَ بَيْنَ شَيْخِنَا فِي ذَلِكَ وَقَدْ قَالِ أَبُو الْقَاسِمِ أَنَّ

١) Besser من. 2) Mscr. ممتحيزًا. 3) Mscr. يتحيزي.

لو تَوَقَّمْنَا دَائِرَةً وكان في وسطها جُزءٌ ثُمَّ وضعنا عند هذا الجزء  
جُزءَ آخَرَ لكان بُعد ما بين القُطْبِ وبين قُطْرِ الدائِرةِ أكثر من  
البعد الذي بين هذا الجزء الذي بينه وبين الدائِرةِ<sup>١</sup> فلو لا أن  
نكَلَّ جزء قسما من المساحة لكانت هذه القُصْبِيَّةُ لا تجب فيه، على  
أن هذه الصفة التي أثبتناها للجوهر بيِّنا أنها تجب لما هو عليه في  
داته حتى أنه إنما يتميِّز في حال الوجود بهذه الصفة من غيره  
ولا يجوز أن يقال فيما هذا سبيله أنه يحصل لعلته، على أن الإدراك  
يتعلق بالجوهر على هذه الصفة بما بيِّناه من قبل وقد بيِّنا أن  
الإدراك لا يتعلَّق بالشيء إلا على ما يقتضيه<sup>٢</sup> أَخْصَّ أوصافه فلا  
يجوز أن يحصل لأجل التأليف

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ يَجُوزُ أَنْ يَفَارِقَ غَيْرَهُ مِنْ  
الْجَوَاهِرِ وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ أَنْ يَلَاقِيَهُ فِي الثَّانِي

لا خلاف بين شيوخنا في أن ذلك يصح وقال شيخنا أبو القسم  
فيما خالف أصحابه أن للجوهر لا يفارق جوهرًا آخر إلا ويصح أن  
يلاقيه في الثاني وهذا خلاف في عبارة لأن الذي نريد بقولنا  
مفارق يثبتته وإنما يمنع من تسميته بهذا الاسم ولا معنى للمشاجرة  
في الأسماء إذا وقع الاتفاق على مستفاد بها، على أنه معلوم أن  
أهل اللغة يسمون زيادا بأنه مفارق لعمرو إذا حصل في بلد آخر  
وإن كان لا يصح أن يلتقى به في الثاني

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ جِهَةَ الْجُزْءِ هَلْ هِيَ غَيْرَةٌ أَمْ رَاجِعَةٌ إِلَيْهِ

ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن جهة الجزء ترجع إليه وقال أبو القسم

1) fehlt viell. وبين قطب الدائرة. 2) fehlt im Msor.

عشرون [196] ذراعا وجعلناه عشرين فِطْعَةً أن تتناقض مساحته كما يتناقض تأليفه وقد علمنا أن مساحته كما كان واعلم أن هذه الدلالة قد ذُكرت في الكتب إلا أنه يمكن أن يُعترض عليها بأن يقال يلزمكم أن تقولوا أن الطول لا يرجع إلى التأليف لأن تأليفه كما تناقض فإن طوله لم يتناقض ألا ترى أنه عشرون ذراعا كما كان، وقد قيل أن الجزئين يجوز أن يجتمع فيهما من التأليف مثل ما في سائر أجزاء الدنيا فكان يجب أن تكون مساحتهما مثل مساحة الدنيا وهذا يمكن أن يورد عليه سؤال الطول فإذا قيل أن الطول تأليف ذاهب في جهة ولا يحصل في الجزئين من الطول ما في جسم طوله ألف ذراع قيل له في المساحة مثل ذلك، والأجود أن يقال أننا نريد بقولنا أن له قسطا من المساحة ما يختص به من الصفة التي لأجلها يصح أن تتعاطم الجواهر بانضمام البعض إلى البعض وقد علمنا أن هذه الصفة لا بد من أن تحصل لكل جزء ولا يجوز أن يقال أنها لا تحصل إلا إذا وجد فيه التأليف لأنه معلوم أن التأليف يحتاج في وجوده إلى أن يكون محله بهذه الصفة فلو كانت هذه الصفة تحتاج في حصولها إلى وجود التأليف لاحتاج كل واحد من الأمرين إلى صاحبه وهذا في الاستحالة بمنزلة احتياج الشيء إلى نفسه وذاتك محال، ويمكن أن يقال متى جعلت هذه الصفة موجبة عن التأليف أنه كان يجب أن يعظم الحاحم بكثرة ما يوجد فيه من التأليف ولا يلزم عليه الطول لأن التأليف لا يكون طولا إلا إذا وقع على وجه ولا يجوز أن يقال أنه لا يؤثر في الصفة إلا إذا وقع على وجه بل تأثيره يكون لما هو عليه في نفسه [20a] فلذلك يجب أن يكثر الحاحم بكثرة التأليف حتى يصح أن يكون للجزآن في حاحم العالم كدته، وأحد ما يدل على ذلك أننا

فلذلك اذا لاقى بخاراً القدر الطبَق ظهر ما فى البخار من  
 أجزاء الماء على الطبَق لا<sup>١</sup>) لأنّ الهواء قد استحل ماء  
 الذى يبدّد على فساد ما ذكره أنّ الهواء لو كان يستحيل ماء لكان  
 لا يخلو من أحد أمرين أمّا أن يكون من فعل الله بالعادة أو يكون  
 ذلك موجبا عن مجاورة الأجزاء المائية له، ولا يجوز أن يقال أنّه من  
 فعل الله بالعادة ابتداءً لأنّه كان يجب أن لا تستمرّ الخلال فيه على  
 طريقة واحدة ولا يجوز أن يقال أنّه يتولّد عن مجاورة الماء له لأنّ  
 المجاورة لا جهة لها فتولّد فى غير محلّها وبعد فليس بأن تكون  
 مجاورة الهواء للماء مقتضيةً لأنّ يستحيل الهواء الى طبع الماء أولى  
 من أن يقتضى أن يستحيل الماء هواء، على أنّه كان يجب اذا لاقى  
 الهواء الماء الذى فى البخار أن يستحيل ماء وقد علمنا أنّ ذلك  
 لا يجب وقد يقضينا<sup>٢</sup>) الكلام فى هذا الجنس فى كتاب النقص على  
 أصحاب الطبائع

### مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ لِكُلِّ جُزْءٍ قِسْطًا مِنَ الْمَسَاحَةِ

ذهب شيخنا أبو هاشم انى أنّ لكلّ جزء قسطاً من المساحة وقال  
 أبو القاسم أنّ للجزء الذى لا يتجزأ لا يجوز أن يقال أنّ له قسطاً  
 من المساحة

فالذى يبدّد على صحّة ما نذهب اليه أنّ المساحة لا يخلو من  
 أحد أمرين أمّا أن ترجع الى ما هو عليه للجواهر من صفته الذاتية  
 أو يكون راجعا الى التأليف، ولا يجوز أن يقال أنّه يرجع الى التأليف  
 لأنّه لو كان كذلك لكان يجب اذا أخذ أحدنا جسماً طولاً

1) بخار fehlt im Mscr.

2) لا fehlt im Mscr.

3) نفصينا Mscr.

لكان لا مخلو<sup>١</sup>) حال ما نفعله<sup>٢</sup>) من البرودة من أميين أما أن تكون مباشرة أو متولدة ولا يجوز أن تكون مباشرة لأن أحدنا ربما يقوى داعيه الى أن يبرد جسده عند ما يجد من حرّ الهواء<sup>٣</sup>) ومع ذلك فإنه لا يتمكّن من ذلك ولا يجوز أن يكون متولدة في غير محل قدرته لأن السبب الذي يُعدى به الشيء عن محل القدرة ليس إلا الاعتماد فكان يجب أن يقال في الاعتماد أنه كما يولد الحرارة يولد البرودة وإن كان كذلك لكان يجب أن يولد الحرارة والبرودة في حالة واحدة وذلك محال

سؤال قالوا لو كان في الخشب ناراً كامنة لكان يجب أن تحترق الخشبة وبعد فكان يجب اذا سحقنا الخشب أن تظهر تلك النار وكان يجب أن بسحف الحجر وتفتتته أن تظهر النار الجواب أن النار التي في الخشب مفتوفة في مواضع منه وهي يسيرة قليلة وفي الخشب صلابة تمنع النار من الاشتغال والتأجج فلذلك لا يحترق بها<sup>٤</sup>) ولا تظهر النار بسحف الخشب لأن بالسحف تفترق أجزاء النار وهي يسيرة فتتبدد عند ذلك فلا تظهر ولا تجتمع، وإنما لم يجوز ان يسحف<sup>٥</sup>) الحجر فتظهر النار لما ذكرنا من [19a] فلتته وصلابة الحجر

مَسْتَلَّةٌ ذكر في عيون المسائل أن الهواء يسحيل ماءً وتشبيهه<sup>٥</sup>) بمخار القدر اذا لاقى<sup>٦</sup>) الطبَق، وعند شيوخنا أن الذي ذكرته لا يصح بل يكون ذلك البخار هواء تجاوره أجزاء رطبة فيها مائية

1) Ms. بخلو، auch sonst oft. 2) Ms. يفعله. 3) Glosse  
 بالسماء. 4) Ms. به. 5) Ms. تسحف. 6) Ms. بشبيهه.  
 7) Ms. لاقا.

## مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ فِي الْحَجَرِ وَالْخَشَبِ نَارًا كَامِنَةً

أنكر شيخنا أبو القاسم أن يكون في الحجر والخشب نار كامنة وذكر ذلك في عيون المسائل وقال أن النار يُحترق ما لا تأها على قدر قَلتته وكثرتة وأجزاء الحجر وإن لم تكن النار تقوى على إحراقها فهي تساققه، وعند شيوخنا في الحجر نار كامنة وكذلك في الخشب والذي يدل على صحتها ما قالوه أن النار التي تحصل بالقدح في الحجر لا تخلو من أن تكون قد ظهرت من الحجر عند القدح كما نقوله أو يكون ذلك مما يحدث عند فعل الله تعالى بالعادة أو يكون الهواء بقدرنا في الحجر يستحيل نارا فتكون الحرارة من فعلنا ولا يجوز أن يقال أن النار تحصل من فعل الله بالعادة لأن الخال في ذلك تستمر على طريقة واحدة ولو كان ذلك حاصلًا بالعادة لكان لا يمتنع أن يكون الحجر لا تنقدح منه النار أصلا وإن رُقق وقُدح بالحديد الممّوم ومرة تنقدح النار إذا ضرب قطعة جليد على قطعة أخرى من الجليد وقد علمنا فساد ذلك [186] ولا يجوز أن يقال أن الحرارة تحصل من فعلنا لأن المولد لها كان يجب أن يكون الاعتماد فكان يجب من غير القدح بالحجر أن نفعل في الهواء حرارة إذا اعتمدنا عليه وأن نحيله نارا، وبعد فكان يجب أن لا تفترق الخال سواء قدحنا بحديد مموم أو بما لا يكون سبيله هذا السبيل وكان يجب أن لا يفترق بعض الأحجار من بعض لأن المعتبر فيما تولد بالاعتماد والاعتماد حاصل على حد واحد في سائر الأحوال، على أننا لو قدرنا على الحرارة لقدرنا على البرودة ولو قدرنا عليها



الجرّة عند جمود الماء فيه الْجَوَابُ اعلم أنّ انقباض أجزاء الماء عند الجمود لا يصحّ على قولهم لأنّ الماء إذا لم يكن جامدا لا تتخلّل<sup>1)</sup> أجزائه أماكن فارغة كما لا تتخلّل<sup>1)</sup> إذا جمد فعلى أقر وجهه يكون منقبضا فإن قالوا بأن يصير أقلّ ممّا كان فقد أبطلناه فيما تقدّم، ثمّ يقال لهم ليست العلة في انكسار الجرّة ما ذكرتموه بل لأجل أنّ الهواء إذا برد فإنه يكون كثير<sup>2)</sup> الاعتماد لأنّه يكون كثير<sup>3)</sup> الحركة ويتبيّن ذلك من حاله فيوتّر في ذلك الكسر بما فيه من الاعتماد معما يحصل في الماء من الثقل والاعتماد على موضع منه عند اجتماع أجزائه بالجمود فيكون التأثير أكثر من أن تكون أجزاء منبسطة وأن يكون ما فيه من الثقل كالمقسم على كلّ الجرّة فلذلك يوتّر في انكسار ذلك الموضع ولو كان الأمر على ما ذكره لكان لا فرق بين الحديد والزرّاج في الانكسار إذا جمد فيه الماء كلّه ومعلوم أنّ الآتية إذا كانت شديدة الصلابة وكانت مخينة غليظة فإنّها لا تنكسر وإن جمد الماء فيها فقد بَانَ أنّ هذا بأن يكون دلالة على جواز الخلاء [18a] أولى

✓ مَسْئَلَةٌ ذكر شيخنا أبو القسم في عيون المسائل أنّ المجتمع هو الأعراس إذا اجتمعت في محلّ واحد وأنّه لا يقال في الجسم مجتمع ألا على طريق المجاز ويراد به أنّه مجاور وموتلف وأعلم أنّ هذا خطأ لأنّ ذلك بالصدّ ممّا يقوله أهل اللغة أنّ الاجتماع كالتقيص للافتراق وعندم أنّه يوصف بذلك في الحقيقة ما يجوز أن يوصف بالافتراق وهو الجوهر دون العرض فلا أدري من أين له هذا الاختيار حتى يقول أنّه رجوع عن مقالة ويرجم الفصل به وليس فيه إلا عبارة فاسدة

1) Msor. u. تاحلل. 2) Msor. كسر. 3) Msor. كبير.

سؤال آخر قالوا قد عرفنا أن سراقفة الماء اذا جعل فيها الماء ثم سدّ رأسها بالابهام فإنّ الماء لا يسيل من نقبها مع أن من شأن الماء أن ينحدر ويسيل الى أسفل وانما كان كذلك لأجل أنّه ليس يخلف الماء جسم آخر سواه فلذلك يبقى في السراقفة ولا يسيل منها ألحجّواب<sup>١</sup> يقال لهم ليست العلة في ذلك ما ذكرتموه بل لأجل أنّ اليسير من الهواء يمانع اليسير من الماء من النزول فلذلك يبقى الماء فيها فإذا رفعت الابهام عن رأسها وداخل الماء هواً أثر في نزوله فلم يبق ذلك اليسير من الهواء<sup>٢</sup> على منع ما جاوزه من الماء من النزول، يبيّن صحّة ذلك أنّ تلك النقب لو وسعت لَمَا وقف الماء فيها مع أنّه ليس يدخلها الهواء فيخلف الماء وكذلك لو صبّ في السراقفة الزبيّف لَمَا وقف ولو كان الأمر على ما ذكره لكان لا فرق بين أن تكون ضيقة النقب وبين أن تكون واسعة النقب في أنّه كان يجب أن يثبت الماء فيها وكان لا فرق [176] بين ما هو أثقل من الماء كالزبيّف وبين نفس الماء، ثمّ يقال لهم هذا بأنّ يجعل دليلاً على اثبات الخلاء أولاً بأنّ يقال لو أنّا جعلنا الزبيّف في هذه السراقفة وسدّدنا رأسها بالابهام لكان الزبيّف لا يثبت فيها مع أنّه ليس يخلف الزبيّف اذا سال منها جسم آخر من هواء وغيره فيجب أن يكون هناك خلاً

سؤال آخر قالوا قد عرفنا أنّ جرّة لو كان فيها ماء<sup>١</sup> ثمّ جمد الماء كلّه لكانت الجرّة تنكسر وتنشقّ وانما تنكسر لأجل أنّ الماء بالجمود تنقبض أجزاءه فلو لم تنكسر الجرّة لكان هناك خلل لأنّه قد لم يحصل عند جمود الماء فيه هواء غير أنّه لَمَا لم يجز للخلل انكسرت

1) Mscr. الماء. 2) ماء fehlt im Mscr.

تذهب في خلل العاجين واللاحم سفلا بذلك الاعتماد المجتلب ثم  
تراجع إذا انقضى المجتلب بما فيه من اللازم صعودا فينجذب  
العظم واللحم وبتراجع 1) النار صعودا فيعود الى مكانه، ثم يقال لهم  
هذا بأن يجعل دلالة على أن في العالم خلاة أقرب لأن هذه العجينة  
لو جعلت على قطعة من الحجر ثم طرحت النار وأكب عليها قدح  
لكان الهواء باختلاط أجزاء النار به يخرج من خلل القدح ولا يخلف  
ذلك الهواء جسم آخر لأن للحجر لا تننوه 2) أجزاء ولا ترتفع عن  
مكانها فيجب أن يقال بأن هناك خلاة

سؤال آخر قالوا قد عرفنا أن القارورة الضيقة الرأس لو مص 3) الهواء  
منها ثم غمرت في الماء لكان الماء يرتفع اليها مع أن من شأنه أن  
يتحدّر وإنما يجب ارتفاع [17a] الماء اليها لاستحالة أن يكون في العار  
خلاة لأن الهواء الحار الذي دخل في القارورة من نفس الانسان يخرج  
سريعا فلا بد من أن يخلفه جسم آخر الأجواب يقال لهم قد بينا  
أنه لا يحصل فيها هواء حار من النفس لأن ذلك إنما يحصل  
بالنفخ لا بالمص، وبعد فإن العلة في ذلك ليس ما ذكره بل لأجل  
أن الهواء إذا مص من القارورة وفيها أجزاء ناربية كثيرة 4) الاعتماد  
فتظهر تلك الأجزاء فاذا غمرت في الماء حصل في تلك الأجزاء الناربية  
اعتماد سفلا فتذهب في أجزاء الماء ثم تتراجع بما فيه من الاعتماد  
صعدا فينجذب بتراخعها الماء كما قلنا في علة نبو العظم وعوده الى  
مكانه عند المجتلب له

1) Mscr. Lücke, wohl aber ursprünglich. 2) Mscr. نننوه.

3) مص mit ausgestrichenen Punkt über dem مص. 4) Mscr.  
كبيرة.

لهم أن هذا بأن يجعل دلالة على جواز الخلاء أولى لأجل أن هذه  
 للحجمة لو رُكبت على الحجر ثم مَصَّ الهواء منها لما نَعَأَ<sup>١</sup> الحجر  
 مع أنه لا جسم يخلف الهواء وإنما لم ينتأ الحجر لأجل أنه ليس  
 الهواء مداخلا لأجزائه مختلطاً به كاختلاطه باللحم ولو كان الأمر  
 على ما قالوه لكان لا فرق بين الموضعين ثم يقال لهم رأيتم لو  
 قدرنا صفيحة من أجزاء لا تتجزأ وركبنا عليها محجمتين من  
 جنبتيهما ومَصَّ الهواء منهما قادران أليس كان لا تخلو الصفيحة من  
 وجوه ثلاثة أما أن تقف [16b] وأما أن تنجذب إلى جهة هذا  
 القادر أو انجذبت إلى جهة القادر الآخر لأنها لا يجوز أن تنجذب  
 إلى الجهتين جميعاً في حالة واحدة فإن وقفت أو انجذبت إلى  
 جهة أحدهما فقد حصل هناك خلاء، ثم يقال لهم لو كان الأمر على  
 ما قلتموه لما جابت أجزاء اللحم بأن تنجذب لاستحالة الخلاء  
 أولى من أن تنجذب أجزاء الزجاج لاستحالة ذلك

سؤالاً قالوا قد عرفنا أن العاجب إذا أراد أن يجبر العظم الكسير  
 ووضع قطعة من العاجبين على ذلك الموضع ثم وضع عليه قطعة من  
 النار ثم أكب عليه قَدْحًا فإنَّ الهواء<sup>٢</sup> يحمى فخرج من خلل القدح  
 وإذا خرج الهواء ارتفعت النار لتخلف الهواء في مكانه فإذا ارتفعت  
 النار ارتفع العاجبين فيخلف النار في مكانها وإذا ارتفع العاجبين  
 ارتفع العظم وعاد إلى مكانه وإنما يجب ذلك لاستحالة الخلاء وَالْجَوَابُ  
 يقال لهم قولكم بأنَّ هذه القضية إنما وجبت لاستحالة الخلاء دعوى  
 فيها ينازعون فما أنكرتم أنها إنما استحالت لأجل أن النار إذا  
 وضعت على العاجبين فقد فعل فيها اعتماد في جهة السفلى فهي

1) بنا. 2) Msr. الهوى.

ويقدّر الوقت في ذلك فيقال لو كانت أوقات لكانت الأوقات التي  
 بين الأول والثاني أقلّ من الأوقات التي بين الأول والثالث  
 سؤال آخر قالوا إذا شاهدنا للجوهريين المفترقين فلا بدّ من أن يتبين  
 عند الإدراك كونهما مفترقين ولا يصحّ تبين ذلك إلا بأن نشاهد  
 للخل الذي بينهما وما ليس بموجود لا يصحّ أن يتعلّق الإدراك به  
 وليس يمكن تصوّر مشاهدة جوهريين مفترقين من غير مشاهدة [16a]  
 ما بينهما من للخل فلا بدّ من أن يكون للخل بثالث قد حصل  
 بينهما فعلى هذا الوجه لا يمكن اثبات الخلاء الآجواب يقال لهم جميع  
 ما ذكرتموه دعواؤى فيها ينازعون ونقول تصحّ مشاهدة للجوهريين  
 المفترقين من غير أن نشاهد ثالثاً بينهما وما الذى يمنع من أن  
 يُعلم عند الإدراك كون أحد للجوهريين كائناً فى جهة وكون جوهري  
 آخر فى جهة أخرى بالبعد منه وإن لم نشاهد أمراً آخر سواهما ولا  
 فرق بين ما ذكروه وبين أن يقتضوا إذا أرادوا أن يدلّوا على نفس  
 دعواهم بأنّ العالم لا يجوز أن يكون فيه خلاً

سؤال قالوا قد علمنا أنّ الحجاجم اذا ركب المحاجمة على الأخدعين  
 ومصّ الهواء منها فلا بدّ من أن ينتأ اللحم وأنما يجب أن ينتأ  
 اللحم لاستحالة أن يكون فى العالم خلاً الآجواب يقال لهم قولكم  
 أنّ اللحم أنما ينتأ لاستحالة أن يكون فى العالم خلاً دعوى  
 لا برهان معه بل ما أنكرتم أنّه أنما ينتأ اللحم لأجل أنّ الهواء  
 مختلط بأجزاء اللحم متشبّث بها فإذا جذب (٣) الهواء بالمصّ انجذب  
 اللحم بجذب ما يتشبّث به كما أنّ أحدنا اذا جذب الهواء المتصل  
 بالماء بأن وضع على الماء أنبوبةً انجذب الماء على الأنبوية، ثمّ يقال

1) Ms. cr. ينتأ. 2) Ms. cr. يسا. 3) Ms. cr. حدث.

يحتاج إلى بقاء للجسم الآخر وإن جُوزوه قلنا لهم فما قولكم لو فُنيَت  
الأجسام التي بين السماء والأرض وبقيت السماء والأرض هل تتصل  
أحديهما بالأخرى في حال تغنى الأجسام بينهما أو لا تتصل  
أحديهما بالأخرى فإن قالوا لا تتصل أحديهما بالأخرى ولا تلتقى  
فقد جوزوا الخلاء وإن قالوا تتصل لا محالة [15b] أحديهما بالأخرى  
فقد قالوا بالطفر فقد بان أنه يارمهم على مذهبهم أن يجوزوا الطفر،  
ذُكر جملة من أسألتهم في هذه المسئلة والآجواب عنها  
سؤال لهم قالوا لو كان الجوهران مفترقين من غير أن يكون بينهما  
ثالث لكان لا يمتنع أن يقال بأن المسافة والبعد بين هذين  
الجوهرين أقل مما يكون بين جوهرين آخرين أو أكثر أو يساوي  
ذلك وما يقال فيه أنه أكثر أو أقل أو يساوي غيره لا بد من أن  
يكون شيئا ثابتا<sup>1</sup> يبين ذلك أنه يمكن أن يقال بين الجوهرين من  
المسافة قدر ذراع أو قدر بلع ولا بد من أن يكون ما يصح تقديره  
بالذراع أو الباع جسما ثابتا<sup>2</sup> أو جواهر ثابتة<sup>3</sup> موجودة للجواب  
يقال لهم أننا إنما نقول ذلك على وجه التقدير وعلى معنى أنه لو  
كان بينهما جواهر لكان طولها ذواعا أو كانت أكثر مما يكون بين  
هذين الجوهرين الآخرين أو كانت تكون أقل من ذلك أو كانت تكون  
مساوية فعلى ضرب من التقدير يصح أن يقال هذا نحو ما نقول أن  
الله تعالى لو خلق جسما ثم خلق بعده جسما آخر ولا وقت  
يتخللها ثم خلق بعده جسما آخر ثالثا لكان يصح أن يقال بأن  
التراخي الذي بين الأول والثاني<sup>4</sup> أقل مما يكون بين الأول والثالث<sup>5</sup>

1) Msor. ثانيا. 2) Msor. ثاسا. 3) Msor. ثانتة. 4) Msor.  
والثالث. 5) Msor. والثاني.

لو لم تكن متصلة بهذين الطرفين فيجب أن يصح نقلها وإن اتصلت بهما وبعد فتي لم يكن فيها من الثقل ما يمنع من النقل فيجب أن يصح نقلها وجمت أن يصح من الله تعالى أن ينقلها في حالة واحدة ومتى لم يكن في نقلها أمر سوى فساد المذهب الذى نورد هذه الدلالة لافساده فوجب أن يقال به ويقضى بفساد ذلك المذهب لأن الدلالة لا يجوز أن يعترض عليها بالمذهب الذى يورد<sup>1)</sup> الدليل لافساده وإنما نجعل الدليل عياراً وترتب المذهب عليه فأما أن نرتب الدليل على المذهب فذلك عكس ما يقتضيه العقل والمقاييس الصحيحة

✓ دَلِيلٌ آخَرُ وَقَدْ اسْتَدَلَّ شَيْخُنَا أَبُو هَاشِمٍ عَلَى ذَلِكَ بِأَنَّ قَالِ أَنَّ  
الْأَبَادَ الْعَمِيقَةَ إِذَا لَمْ يَصِلِ الْهَوَاءُ إِلَى أَوَاخِرِهَا لَمْ يَعِشِ الْحَيَوَانَ فِيهَا  
فَجِبَ أَنْ يُقَالَ بِأَنَّ هُنَاكَ خَلَاءً، وَلَيْسَ يَصَحُّ الْاعْتِمَادُ عَلَى هَذِهِ  
الطَّرِيقَةِ لِأَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ أَنَّ هُنَاكَ هَوَاءً كَثِيفًا وَالْحَيَوَانَ يَحْتَاجُ إِلَى  
أَنْ يَتَنَفَّسَ مِنَ الْهَوَاءِ الرَّقِيقِ فَلِذَلِكَ لَا يَعِيشُ لِأَجْلِ أَنَّهُ لَيْسَ  
هُنَاكَ هَوَاءٌ، وَمِمَّا نَسَلُ<sup>2)</sup> هُوَ أَنَّ يُقَالَ لَهُمْ أَلَيْسَ عِنْدَكُمْ أَنَّ هَذِهِ  
الْأَجْسَامُ تَبْقَى<sup>3)</sup> بِبَقَاءِ بَعْضِهَا وَأَنَّ بَقَاءَ بَعْضِ الْأَجْسَامِ لَا يَفْتَقِرُ فِي  
وَجُودِهِ إِلَى بَقَاءِ غَيْرِهِ لِأَنَّهُ كَانَ يَصَحُّ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يَخْلُقَ جَوْهَرًا  
وَاحِدًا دُونَ غَيْرِهِ وَيَخْلُقَ فِيهِ الْبَقَاءَ فَلَا بَدَّ مِنْ بَلَى فَيُقَالُ لَهُمْ فَجِبَ  
إِنْ يَصَحُّ أَنْ يَخْلُقَ الْبَقَاءَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَا يَخْلُقُ الْبَقَاءَ فِي  
الْهَوَاءِ الَّذِي بَيْنَهُمَا فَيَنْتَفِي الْهَوَاءُ مَعَ بَقَاءِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ فَإِنْ امْتَنَعُوا  
مِنْ ذَلِكَ لَمْ يُمْكِنْهُمْ مَعَ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَنَّ بَقَاءَ أَحَدِ الْجَسْمِينَ لَا

1) Auf Grund einer Glosse von ذلك anzugefügt. 2) Mscr.

يُسَلِّ. 3) Mscr. تبقا.

فيها هواء حارّ ويخرج منها هواء بارد قال ومن شأن الحارّ أن يكون سريعاً للحركة ومن شأن البارد أن يكون بطيئاً للحركة فلماذا يخرج منها<sup>1</sup> ذلك الهواء الحارّ سريعاً ويحصل الماء لاسمالة أن يكون في العالم خلافاً، فقال له شيخنا أبو هاشم أنك قد ناقضت لأنك قد قلت قبل هذا في المَحَجَمَةِ إذا رُكِبَت على الأخدعين ثم جُذِبَ الهواء منها أن اللحم ينتو<sup>2</sup> وأنا ينتو لأنّه لا يخلف الهواء الخارج بالمشى ولو كان بدل فيها هواء حارٌّ لكان يخلف الهواء الخارج منها فتى قال فى ذلك الموضوع أنّه لا يخلف ذلك الهواء هواء حارٌّ فقد ناقض لأنّ المص<sup>3</sup> في كلّى الموضوعين على سواء، وبعد فإنّ الهواء أنّما يدخل بالنفخ لا بالمشى فمن قال أن بالمشى<sup>4</sup> يدخل فيها الهواء فقد سوى بين المص والنفخ وذلك ظاهر الفساد، وبعد فلو أحمينا هذه القارورة بالنار ثمّ قلبناها على الماء لَمَّا دخل الماء فيها فعلمنا بذلك فساد ما قاله وأنّ العلة في دخول الماء فيها ما ذكرناه

دليل آخر واحد ما استدللّ به أنا لو قدرنا أربعة<sup>4</sup> أجزاء كالخط ثمّ قدرنا نقل الأجزاء التي في الوسط في حالة واحدة لكان يجب أن لا يخلو حال هذين الجزئين اللذين هما طرف الخط من أحد أمرين أمّا أن يلتقيا أو لا يلتقيا فإنّ التقيا أدى إلى القول بالطفر وذلك لا يصحّ وإن لم يلتقيا وبقياً مفترقين ولا جوهر بينهما فهو الذى نريده من القول باثبات الخلاء فإن قيل لا يمكن نقل هذه الأجزاء دفعة واحدة قيل له ما الذى يمنع من ذلك أليس كان يصحّ [15a] نقلها

1) Ms. منه.

2) Ms. teils, ينبوا.

3) cf. p. ٢٧, A. 5.

4) So Gl., ms. ستة.



نفخنا فيه أن لا يبقى الهواء فيه بأن يخرج من ذلك للخلل وكان  
يجب اذا قيرنا ظاهر النرق أن لا يدخله الهواء  
دليل آخر وقد أستدل على ذلك بما يقارب ما بدأنا به وهو أننا  
أخذنا زقا ملأناه ريحا أمكننا أن نغرز فيه أبرة ولا يصح هذا الغرز  
الأبأن يكون هناك خلل لأنه لا يصح اجتماع جسيمين فى مكان  
واحد ولا يمكن أن يقال أن الهواء يخرج من النرق عند إدخال  
البرة فيه لما بيناه<sup>1)</sup> فلم يكن بد من القول بأن هناك خللا كثيرا  
دليل آخر وهو أننا اذا أخذنا قارورة ضيقة الرأس ومصصنا الهواء منها  
ثم غمرناها فى الماء ورأسها مسدود بالابهام فإن الماء يدخل فيه من  
غير أن يسمع منها صوت ولو كان فيه هواة لكان لا بد من أن  
يسمع الصوت منها كما يسمع اذا لم يمص الهواء منها فعلينا بذلك  
أن الهواء يخرج منها عند المص ولا يخلفه غيره فيحصل هناك خلل،<sup>2)</sup>  
هذا من أقوى ما يقال فى هذا الباب وقد أورده شيخنا أبو اسحق  
ابن عيَّاش

دليل آخر وقد أستدل بهذه الدلالة على وجه آخر وهو أننا اذا  
أخذنا هذه القارورة ومصصنا الهواء منها ثم سدناها<sup>3)</sup> رأسها [14b]  
بالابهام وقلبناها فى الماء فإن الماء يدخل فيها فلو لا أن الهواء قد  
خرج منها بالمص<sup>4)</sup> لم يكن ليدخل الماء فيها كما لا يدخل اذا لم  
يمص<sup>5)</sup> الهواء منها وقد أوردها شيخنا أبو القسم. هذا على نفسه فى  
كتاب ما خالف أصحابه فيه وأجاب عنه بأن قال أن بالمص<sup>6)</sup> يدخل

1) Mscr. بيئنا.

2) Mscr. خللا, Glosse.

3) Mscr. شدناها. 4) بالمص. 5) Mscr. mit durchgestrichenen  
Punkt über dem ص.

لا يصح أن يكون فارغا من جسم، ومتى قالوا بأن حال انتقال أحدنا عنه حال حصول الهواء فيه قلنا لهم أن ذلك الهواء إن كان ينتقل إلى مكان أحدنا [13b] فأنما ينتقل بما يفعل فيه من الاعتماد وذلك الاعتماد يحصل في حال حركة الواحد منا إلى مكان الهواء وذلك الاعتماد يوئد في الهواء الانتقال في الوقت<sup>١</sup> فيجب أن يكون مكان أحدنا فارغا في حال ما تحرك عنه، ألا أنه يمكن أن يعترض على هذا الكلام بأن يقال أن أحدنا يفعل الاعتماد قبل أن يتحرك إلى مكان الهواء وذلك الاعتماد يوئد في الهواء الحركة إلى مكانه في حال ما يتحرك هو إلى مكان الهواء ومن حق الاعتماد إذا منع من التوليد في سمنه وجهته مانع أن يوئد في جهة أخرى، وبعد فلو صح ما قالوه لجاز أن يكون هاهنا كوزان مملوءان ماء يصب الماء من أحدهما في الآخر في حال ما يصب الماء من الآخر فيه وقد عرفنا أن هذا متعذر وكان يجب في المكان الضيق إذا استقبلنا ناس أن يصح منهم أن ينتقلوا إلى أماكننا في حال ما ننتقل إلى أماكنهم فقد عرفنا تعذر ذلك<sup>٢</sup>

دليل آخر وأحد ما يدق على ذلك أنا لو أخذنا زقا فأنزنا أحد [14a] جانبيه بالآخر ثم شدنا رأسه على حد يمنع دخول الهواء فيه لأمكن جذب أحد الجانبين من الآخر وإذا جذبنا فلا بد من أن يحصل هناك خلاء وليس لأحد أن يقول أن الهواء يدخل فيه وذلك أنه لو كان يدخل الهواء في ثقبه لكان يصح أن يمتلى حتى يصير بمنزلة ما ينفخ فيه وقد عرفنا فساد ذلك وكان يجب إذا

1) Fehlt etwa: الذى يتحرك فيه الواحد عن هذا المكان.

2) Hier im Mscr.: بلغت القراءة تم الجزء ويتلوه دليل آخر.

فيه لأجل أن أجزاء الهواء تنقبض بعد أن كانت مُنْبَسِطَةً فهذا  
يَتَمَتَّى التَصَرُّفَ مِمَّا لَاتَّهَا إِذَا انْقَبَضَتْ صَحَّ أَنْ نَحْصِلَ فِي أَمَاكِنِهَا  
وَرَبَّمَا يَقُولُونَ أَنَّهَا تَصِيرُ [13a] أَقَلَّ مِمَّا كَانَتْ لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ الْكَثِيرَةَ يَصَحُّ  
أَنْ تَصِيرَ شَيْئًا وَاحِدًا وَصَحَّ أَنْ يَصِيرَ الشَّيْءُ الْوَاحِدَ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً  
قِيلَ لَهُ أَنْ مَعَ هَذَا الْقَوْلِ بَأَنَّ الْعَالَمَ لَا خَلَلَ فِيهِ لَا يَصَحُّ أَنْ يُقَالَ  
بِالانْقِبَاضِ فِي أَجْزَاءِ الْهَوَاءِ مَرَّةً وَالانْبِسَاطِ أُخْرَى وَلَكِنْ سَبِيلُ الْوَاحِدِ  
مِمَّا سَبِيلُ مَنْ كَانَ مَحْبُوسًا فِي تَنْوَرٍ لِأَنَّ ذَالِكَ عَلَى سَائِرِ الْأَحْوَالِ  
أَجْزَاءٌ تَجْتَمِعُ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ فَلَا يَكُونُ فِيهَا خَلَلٌ فَكَيْفَ يَصَحُّ  
أَنْ يُقَالَ مَعَ هَذَا بِالتَّخْلُخُلِ وَالِاتِّكَافِ، فَأَمَّا مَا قَالُوهُ فِي أَنَّ الْأَشْيَاءَ  
الْكَثِيرَةَ يَصَحُّ أَنْ تَكُونَ شَيْئًا وَاحِدًا فَهُوَ بَيِّنُ الْفَسَادِ وَذَلِكَ أَنَّ  
الشَّيْءَ الْوَاحِدَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَحْصَلَ عَلَى صِفَتَيْنِ مِثْلَيْنِ لِنَفْسِهِ وَالْأَشْيَاءَ  
لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَحْصَلَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا صِفَةٌ ذَاتِيَّةٌ فَلَوْ صَارَتْ شَيْئًا  
وَاحِدًا لَكَانَ لَا بَدَّ مِنْ أَحَدٍ أَمْرَيْنِ أَمَّا أَنْ يُقَالَ بِزَوَالِ أَكْثَرِ صِفَاتِهَا  
الذَّاتِيَّةِ وَهَذَا لَا يَجُوزُ لِمَا بُيِّنَ فِي الْكُتُبِ أَوْ يُقَالَ بِأَنَّ الذَّاتِ  
الوَاحِدَةَ تَحْصُلُ عَلَى صِفَاتٍ مِثْلًا لِلذَّاتِ وَهَذَا أَيْضًا لَا يَجُوزُ وَقَدْ  
يَقْضِينَا الْكَلَامَ فِيهِ فِي كِتَابِ النِّقْضِ عَلَى أَصْحَابِ الطَّبَاطِغِ، فَإِنَّ  
قَالَ إِنَّ الْهَوَاءَ يَحْصُلُ فِي مَكَانٍ أَحَدِنَا فِي حَالٍ مَا يَحْصُلُ هُوَ فِي  
مَكَانِ الْهَوَاءِ قِيلَ لَهُ هَذَا فَاسِدٌ مِنْ وَجْهِ أَحَدِهَا أَنَّ أَحَدِنَا إِذَا  
تَصَرَّفَ دَفِعَ الْهَوَاءَ إِلَى الْجَانِبِ الَّذِي يَذْهَبُ إِلَيْهِ فَيَجِبُ أَنْ يَنْدَفِعَ  
الْهَوَاءُ إِلَى تِلْكَ الْجِهَةِ فَلَا يَصَحُّ أَنْ يَصِيرَ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي انْتَقَلَ  
عَنْهُ أَحَدِنَا وَالثَّانِي أَنَّهُ لَا يَصَحُّ أَنْ يَنْتَقَلَ إِلَى مَكَانٍ أَحَدِنَا (الآ 1)  
إِذَا فَرِغَ ذَالِكَ الْمَكَانِ مِنْ أَحَدِنَا فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ بِأَنَّ الْمَكَانَ

1) aus Glosse.

ادراكنا له في الثاني وأما يكون كذلك لعدمه فكل ما شاركه [126] في العدم فيستحيل أن ندركه، فأما ما له<sup>١</sup> قلنا أن الجوهري لا يجوز أن يحل شي<sup>٢</sup> وهو معدوم لأنه<sup>٣</sup> لو صح أن يحل السواد الجوهري المعدوم لوجب أن يحل وكذلك الكلام في البياض المعدوم وهذا يوجب أن يكون السواد والبياض حالين في حالة واحدة في محل واحد ويخرجهما من أن يكونا متضادين على المحل، وقد ذكرت هذه الدلالة على وجه آخر وهو أن السواد والبياض يتضادان عليه فلو حل محل وهو معدوم لكان يتضادان عليه وكان يجب أن يحل عدم أحدهما عن المحل عدم الآخر عنه كما أنهما لما تضادا على المحل في حال وجودهما كان وجود أحدهما يحيل وجود الآخر وهذا يوجب أن يتضاد الضدان في حال عدمهما وإن يستحيل عدم الضدين كما يستحيل وجودهما

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَيْنِ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَا مُفْتَرِقَيْنِ  
وَلَا تَأَلَّتْ بَيْنَهُمَا

ذهب شيوخنا أن ذلك صحيح<sup>١</sup> ولهذا جوزوا أن يكون في العالم خلافا بسل أوجبوا ذلك وقال شيخنا أبو القسم لا يجوز أن يكون للجوهريان مفترقين ولا تألت بينهما وأحال أن يكون في العالم خلافا والذي يدل على صحة ما قلناه وجوه<sup>٢</sup>  
أحدها أن العالم لو لم تكن فيه مواضع خالية من الجواهر والأجسام لكان يتعذر علينا التصرف فلما علمنا أنه لا يتعذر علينا ذلك علمنا أن فيه خلافا فإن قيل ما أنكرتم أنه إنما لا يتعذر علينا التصرف

1) fehlt vielleicht بذلك أيضا. 2) msr. انه.

أكان ما خلقه معلوما [12a] أو غير معلوم كما قالوا لنا، فلا شيء  
يذكرونه في الجواب عن هذا إلا ويمكننا أن نجعله جوابا عما  
سألونا عنه

فأما ما ذكره ثانيا فخطأٌ عظيمٌ لأنَّ للجوهر بوحده صفة زائدة على  
كونه جوهرًا يبيِّن ذلك أنا قد دللنا على أنَّ كونه جوهرًا لا يجوز  
أن يكون بالفاعل وقد ثبت أنَّ وجوده بالفاعل ومحال أن تكون  
الصفة الحاصلة بالفاعل في الصفة التي لا يجوز أن تحصل بالفاعل

فأما ما قالوه<sup>1</sup> ثالثا فجمع بين أمرين مختلفين من غير علَّة  
والوجه في افساد ذلك أن يبيِّن أن الجوهر لا يجوز أن يكون متخيِّراً  
وهو معدومٌ لأنَّه لو كان كذلك لوجب أن يُرى في حال عدمه  
لأنَّ الذات إذا حصلت على الصفة التي لو رُئيت<sup>2</sup> لَمَا رُئيت إلا  
لكونها عليها وحصل الواحد منَّا على الصفة التي لو رأى لَمَا رأى إلا  
لكونه عليها وارتفعت الموانع فالواجب أن يراه، فإن قيل ما أنكرتم  
أنه وإن كان حاصلًا على الصفة التي يُرى عليها فلا يصحَّ أن نراه  
إلا إذا وجد قيل له لا يجوز أن يجعل الوجود شرطًا في الرؤية ولا  
يكون له تأثير لا في الصفة التي يُرى عليها للجوهر ولا في الصفة التي  
لأجلها يَرى الرَّأى ولا في صحَّة الحاسة التي يُرى بها ولا فيما  
تُكمل به صحَّة الحاسة وكل ما يكون شرطًا في الرؤية فلا بدَّ من أن  
يعتصم التأثير في بعض هذه الأمور التي ذكرناها يبيِّن ذلك أنه لا  
يجوز أن يجعل وجود الكون في الجوهر شرطًا في رؤيتنا إياه لَمَا  
لم يكن له تأثير في بعض هذه الأمور التي ذكرناها، فإن قيل ولم  
لا يجوز أن نُدرِك المعدومَ قيل له قد عرفنا أن الصوت ينقطع

1) aus glosse.

2) msch. رُوِيَت.

الوجود ولا يكون هكذا إلا ويتميز عنده عن غيره ولا يجوز أن يتميز  
من غيره إلا أن يختص بصفة

فأما ما يتعلّقون به من الشبهة في هذا الباب فريك

منها أن الجواهر لو كان جوهراً في حال العدم والعرض عرضاً في  
حال العدم لما أمكن القول بأن الله تعالى فعل عرضاً أو جوهراً،  
ومنها أنه لا صفة للجواهر بوجوده زائدة على كونه جوهراً فلذا قيل  
أنه جوهراً في كلّ حال فكأنه قيل أنه موجودٌ في كلّ حال، ومنها  
أنه لو جاز أن يكون الجواهر جوهراً في حال عدمه لوجب أن يصحّ  
أن يكون متخيّراً في حال العدم قابلاً للمتضادات في حال العدم  
لأنّ المعقول من الجواهر ما يكون قابلاً للمتضادات وقد عرفنا فساد  
ذلك فيجب أن يفسد ما قلتموه

والجواب أما ما قالوه أولاً فنعيد لأنّ معنى الفاعل هو أنه أوجد<sup>1</sup>  
مقدوره فإذا كان الله تعالى قد حصل الجهر على صفة الوجود  
وحصل العرض على صفة الوجود كان فاعلاً لهما، ويقرب هذا السؤال  
على السائل فيقال أنك تصف المعدوم بأنه شئ فيجب عليك إن  
صح ما ذكرته أن تقول أن الله تعالى لم يوجد شيئاً من الأشياء  
فإن قال لا يلزمني ذلك لأنه إذا اخترع المعدوم من العدم إلى  
الوجود فقد أحدثه وهذا معنى الأحداث وإن كان شيئاً في حال  
عدمه قلنا فأرض منّا بمثل هذا الأجواب ونقلب على من يصف  
المعدوم بأنه معلوم ويتمنع من تسميته بأنه شئ فيقال يلزمك إن  
صح ما قلته أن تقول أن الله تعالى لا يخلف ممّا يعلمه شيئاً من  
الأشياء لأنّ ذلك قد كان معلوماً قبل ما خلقه فما الذي خلقه

1) Ms. وجد.

والثاني أن يكون المعلوم من حاله أنه إذا وُجد استحال أن يكون كذلك فلا بد من أن يكون أحد المعلومين متميِّزاً عن الآخر فليس يخلوا من أن يكون متميِّزاً بصفة منتظرة أو بصفة حاصلة ولا يجوز أن يتميِّز بصفة منتظرة لأن ما يؤثّر في التميِّز لا يجوز أن يكون متراخياً عنه مع أن التميِّز مقصور عليه كما أن كلّ حكم ينبع صفة فأنه لا يجوز أن يحصل قبل حصول الصفة يبين ذلك أن الذات لا يصحّ منها الفعل من غير أن تكون قادرة مع أن صحّة الفعل مقصورة على كونها قادرة وهذا واضح

دليل آخر وهو أن البارقي تعالى لا بد من أن يكون متميِّزاً عن كلّ معلوم سواه ومخالفاً له ألا ترى أنه لا يجوز أن ينوب منابه فيما يرجع إلى ذاته وهذا هو المخالفة وإذا كان كذلك وجب أن يكون ذلك المعلوم مخالفاً للقديم ومتميِّزاً عنه ولا يجوز أن يكون كذلك إلا ويختص بصفة بها يتميِّز عن غيره فلذلك قضينا بأن المعدوم يجب أن يكون على صفة بها يتميِّز عن غيره

دليل آخر وهو أننا قد بينا أنه لا معلوم إلا ويجوز أن يعلم على حدّ التفصيل لأنه إذا لم يصحّ أن يعلم مفصلاً لم يصحّ أن يعلم على حدّ الجملة لما بين في الكتب وإذا ثبت ذلك وقد علمنا أنه لا يجوز أن يُعلم مفصلاً إلا ويكون على صفة بها يتميِّز عن غيره فيجب أن تكون المعلومات في سائر الحالات موجودة كانت أو معدومة على صفات يتميِّز بها عن غيرها

دليل آخر وهو أن الله تعالى إذا أراد خلق الجوهر [116] فلا بد من أن يقصد إلى إيجاد ما علم من حاله أنه يجب أن يتخيّر عند

1) Mscr. meistens ..خلوا.

دَلِيلٌ آخَرَ وَأَحَدٌ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَيْضًا أَنَّ الْجَوْهَرَ عِنْدَ الْوُجُودِ  
يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَتَحَيِّزًا فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ الْوُجُودَ مُؤَثَّرًا فَبِشَيْءٍ تَحَيِّزِهِ أَوْ  
يَكُونَ الْمُوَثَّرُ أَمْرًا سِوَاهُ وَلَا بَدَّ مِنْ ذَلِكَ لِأَنَّ الصِّفَةَ إِذَا وَجِبَ ثُبُوتُهَا  
عِنْدَ صِفَةٍ أُخْرَى وَوَجِبَ زَوَالُهَا عِنْدَ زَوَالِ تِلْكَ الصِّفَةِ وَلَا يُمْكِنُ تَعْلِيلُ  
الصِّفَةِ بِأَمْرٍ آخَرَ سِوَاهُ وَجِبَ أَنْ تُعَلَّفَ بِهَا لِأَنَّ الْمُوَثَّرَاتِ تَثْبُتُ  
بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ وَمَا يَجْرَى مَجْرَاهَا وَلَوْ كَانَ الْمُوَثَّرُ فِي التَّحَيِّزِ صِفَةً  
الْوُجُودِ لَوَجِبَ فِي كِلْتَا مَوْجُودٍ أَنْ يَكُونَ مَتَحَيِّزًا وَإِذَا اسْتَحَالَ ذَلِكَ  
وَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْمُوَثَّرُ فِي ذَلِكَ صِفَةً أُخْرَى زَائِدَةً عَلَى الْوُجُودِ  
وَتِلْكَ الصِّفَةُ لَا تَخْلُو مِنْ أَمْرَيْنِ أَمَّا أَنْ تَكُونَ مَتَحَدِّدَةً أَوْ غَيْرَ مَتَحَدِّدَةً  
وَلَا (١) يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مَتَحَدِّدَةً لِأَنَّهَا إِذَا كَانَتْ مَتَحَدِّدَةً عِنْدَ الْوُجُودِ  
كَتَحَدِّدِ التَّحَيِّزِ لَمْ يَكُنِ التَّحَيِّزُ بَأَنَّ يَكُونُ مُعَلَّلًا بِهَا أَوَّلَى مِنْ أَنْ تَكُونَ  
تِلْكَ الصِّفَةُ (٢) مُعَلَّلَةً بِالتَّحَيِّزِ وَهَذَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كِلْتَا وَاحِدَةٍ  
مِنْهُمَا مُؤَثَّرَةٌ فِي صَاحِبَتِهَا وَذَلِكَ يَسْتَحِيلُ كَمَا يَسْتَحِيلُ تَعْلِيلُ الصِّفَةِ  
بِنَفْسِهَا، وَبَعْدَ فُكَّانِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الصِّفَةُ إِذَا لَمْ تَكُنْ مُعَلَّلَةً  
بِالْوُجُودِ أَنْ تَكُونَ مُعَلَّلَةً بِصِفَةٍ أُخْرَى ثُمَّ إِنْ كَانَتْ الصِّفَةُ الْأُخْرَى  
مَتَحَدِّدَةً فَالْكَلَامُ فِيهَا كَالْكَلَامِ فِي الصِّفَةِ الْأُولَى وَهَذَا يَجُوزُ الْقَوْلُ  
بِحَصُولِ الْجَوْهَرِ عَلَى صِفَاتٍ لَا نِهَائِيَّةَ لَهَا وَلَا حَصْرَ وَحَصُولِ الْجَوْهَرِ عَلَى  
صِفَاتٍ لَا نِهَائِيَّةَ لَهَا وَلَا حَصْرَ غَيْرِ مَعْقُولِهِ وَإِذَا صَاحَتْ هَذِهِ الْجُمْلَةُ  
وَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْمُوَثَّرُ فِي صِفَةِ التَّحَيِّزِ صِفَةً أُخْرَى غَيْرَ مَتَحَدِّدَةٍ وَأَنْ  
تَكُونَ مُسْتَمَوَّةً لِلذَّاتِ فِي حَالِ عَدَمِهَا  
دَلِيلٌ آخَرَ وَيَدُلُّ [11a] عَلَى ذَلِكَ أَيْضًا أَنَّ الْمَعْدُومَ عَلَى صَرِيحَيْنِ أَحَدُهُمَا  
أَنْ يَكُونَ الْمَعْلُومُ مِنْ حَالِهِ أَنَّهُ إِذَا وَجِدَ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ مَتَحَيِّزًا

1) Msar. لا. 2) الصِّفَةُ fehlt im Msar.



للدات وأن تستمر في العدم والوجود وهذا غرضنا<sup>1</sup> وكان يجب ان يكون متكيِّراً لأجلها وهذا هو المراد بقولنا جوهر، فان قيل ولم قلتم أن الصفة اذا كانت للدات فإنها يجب أن تكون حاصلة ما دامت الذات قيل له لأن الصفة المقصورة على الذات بمنزلة الصفة اذا كانت مقصورة على العلة فكما أن الصفة المقصورة على العلة لا يجوز أن لا تحصل مع حصول العلة لأن في زوالها مع حصول العلة نقصاً لتعليلها بها فكذلك لا يجوز أن لا تحصل الصفة مع حصول الدات اذا كانت مقصورة على الذات فقط، يوضح ذلك أن الصفة اذا جعلناها مقتضاة عن صفة أخرى ومقصورة عليها فقط لم يجز أن لا تحصل الصفة انقتضاه مع حصول الصفة المقتضية لأننا اذا لم نقل ذلك عاد على ما قلناه في التعليل بالنقص فان قيل لم قلتم<sup>2</sup> أن الدات في سائر الحالات لا تخرج من أن تكون ذاتا قيل له<sup>3</sup> أن الغرض بقولنا ذات أنه يصح أن يعلم ويخبر عنه ولا تخرج الدات من ذلك فان قيل لم لا يجوز أن تخرج الدات من أن تكون معدومة أو موجودة فلا يصح أن يتعلف العلم بها وتخرج من أن تكون ذاتا قيل له يصح أن يعلم أنه كان موجودا من قبل فيتميز بهذا العلم بينه وبين غيره فلا بد في هذا العلم من أن يكون متعلفا به لأنه لو لم يكن لهذا العلم متعلف مع أنه يقع التمييز لأجله بينه وبين غيره لوجب أن لا يكون لشيء من العلوم متعلف ولكن هذا قضينا بأن العلم يصح أن يتعلف بالشيء على طريق [106] الجملة لا يقع لأجل هذا العلم فصل بين هذه الجملة وبين غيرها من الجمل كما اذا تعلف بشيء بعينه وقع لأجل ذلك العلم فصل بينه وبين غيره من الذوات

1) Mscr. عرضنا. 2) fehlt im Mscr. 3) fehlt im Mscr.

يقول هاهنا أن كونه حياً إنما يصحح كونه مشتبهياً إذا لم يكن نائراً  
فأما مع كونه نائراً فلا يجوز أن يقول أنه يصحح حصوله مشتبهياً  
فكذلك نقول أن تحييز الذات إنما يصحح وجود البياض بحيث هو  
إذا لم يكن سواداً فأما إذا كان سواداً فلا يجوز أن يصححها فإن  
قيل لم لا يجوز أن يجعله الفاعل سواداً جوهرًا قيل له لأنه كان يجب  
إذا طرى البياض عليه أن ينتفى به من حيث أنه سواد ولا ينتفى  
به من حيث أنه جوهر وبعد فلا بد إذا طرى البياض من أن يكون  
حالا فيه ولا يجوز أن ينفي الحال محله فإن قيل ما أنكرتم أن  
البياض إذا طرى انتفى هذا<sup>1</sup> من حيث أنه سواد ثم يزول التحييز  
لزوال صفة الوجود لأنه يحتاج إلى وجوده في تحييزه قيل له لا يمكن  
أن يقال ذلك لأن هذا البياض لا بد من أن يوجد بحيث هو حتى  
يصح أن تنتفى هذه الذات من حيث أنها سواد ولا يوجد بحيث  
هو إلا والذات موجودة متحيزة فكيف يمكن أن يقال أن هذه الذات  
تنتفى في حال وجود البياض ثم يخرج من كونه متحيزاً لزوال صفة  
الوجود، على أنه يجب أن يبقى موجوداً لأنه لمكان تحييزه يجب أن  
يبقى ما لم يطر<sup>2</sup> عليه ما يصاده من هذا الوجه ولمكان كونه  
سواداً يجب أن ينتفى إذا طرى عليه ما يصاده من هذا الوجه  
وهذا يوجب أن يكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة  
ولا يجوز أن يكون للجوهر جوهرًا لما هو عليه في ذاته لأنه ليس  
هاهنا صفة أخرى يشار إليها فيقال أنه جوهر لأجلها ولأننا [10a] نريد  
به ما هو الأصل في صفاته ولأنه كان يجب أن تكون تلك الصفة

1) Mscr. هذا الشيء، vielleicht oder blos هذا الذات.

2) Mscr. يطرى، auch nach لم، bisweilen يطرى.

من سائر وجوه القبح والقبیح لا يكون قبيحا ألا إذا حصل فيه وجه من وجوه القبح وليس يجوز أن يكون وجد القبح حاصلًا غير حاصل فهذا أكد من التصاد في هذا الباب فإن قيل ما أنكرتم أن بين كونه جوهرًا وبين كونه سوادًا ما يجري مجرى التصاد لأنه لا يكون جوهرًا إلا ويكون مَحْيَا ولا يكون سوادًا إلا ويكون غير متَحْيَا قيل له ليس في كونه سوادًا ما يقتضى أن لا يكون متَحْيَا وإنما هو اختصاصه بهذه الصفة التي يرى عليها فلا يجب إذا حصل سوادًا جوهرًا أن يكون متَحْيَا غير متَحْيَا وليس كذلك سبيل الحسن والقبیح لأن قولنا حسن يقتضى أن فيه عرضًا وأنه لا وجه من وجوه القبح فيه وقولنا قبيح يتضمّن ثبوت وجه فيه من وجوه القبح فإحدى أحدهما الآخر ولا شبهة في أن صفة التحيز لا تجرى مجرى المصاد لكونه سوادًا إذا لو حصلنا هكذا لكان لا فرق بين أن تحصلا لذات واحدة وبين أن تحصلا لذاتين ولما كان يستحيل اجتماع السواد مع الجوهر في الوجود فإن قيل ما أنكرتم أن بين الصفتين ما يجري مجرى التصاد من حيث أن تحيز الجوهر يصتحح وجود البياض بحيث هو وكونه سوادًا يحيل وجود البياض بحيث هو وإذا كانت إحدى الصفتين مَحْيَا لها تصاحبه الأخرى جَرِيًا مجرى المتصادين قيل له ليس الأمر [96] على ما ظننته لأن تحيزه لا يصتحح وجود البياض بحيث هو على كل حال وإنما يصتحح إذا لم يكن سوادًا فلا يلزم ما قدرته وهذا بمنزلة أن يقول أحدنا أن كون الواحد منّا حيًا يجري مجرى المصاد لكونه مُشْتَهِيًا من حيث أن كونه حيًا يصتحح كونه نافرًا وكونه مُشْتَهِيًا يحيل ذلك كما

1) Ms. غرضًا.

علما بل تحييل السؤال لما نذكره بعد فإن له موضعا هو أخص به  
 فإن قيل ولم إذا صح أن يوجد ولا يجعله جوهرًا صح أن يوجد  
 ويجعل سوادا قيل له إذا صح أن يكون الجوهر جوهرًا بالفاعل  
 وأن يكون السواد سوادا بالفاعل لم تثبت للذات صفة جنسه ولم  
 يمكن أن يقلل إنما تصح على كرات من الذوات تستحيل على ذات  
 أخرى وإذا كان كذلك وجب أن يصح على كل ذات أن تكون  
 جوهرًا وأن تكون سوادا وأن يقف حصول تلك الذات على إحدى  
 الصفتين على اختيار الفاعل فإن قيل ولم إذا صح حصول كل واحد  
 منهما بدلا من الآخر صح من الفاعل أن يجعل الذات عليهما قيل له  
 لأنهما لا يتصانان ولا يجريان مجرى المتصانين فإذا كان الأمر على ما  
 وصفنا وجب انقضاء بأنه يصح من القادر أن يجعل الذات عليهما  
 لأنه لا<sup>1)</sup> كان يستحيل ولكن المحيل ليس ألا تضاد الصفتين أو كونهما  
 جاريين مجرى المتصانين، ولا يلزم على ذلك أن يصح من الفاعل أن  
 يجعل الكلام الواحد أمرا بالشئ نهيا عنه لأن عذتين للكمين  
 يجريان مجرى المتصانين من حيث أن الكلام لا يكون أمرا إلا  
 بكون فاعله مريدا لما تناوله ولا يكون نهيا إلا لكون فاعله كارها  
 لما تناوله وليس يجوز أن يكون [9a] مريدا للشئ كارها لتضاد  
 الصفتين فلذلك لا يصح أن يجعل الكلام الواحد أمرا بالشئ نهيا  
 عنه لاستناد هذين للكمين إلى صفتين صديين، ولا يلزم عليه أن  
 يصح من الفاعل أن يجعل الفعل الواحد حسنا قبيحا من حيث  
 أنه لا تضاد بين هذين للكمين لأنهما يجريان مجرى المتصانين  
 لأجل أن اللسان لا يكون حسنا إلا إذا حصل فيه عرض<sup>2)</sup> مع تعرية

1) fehlt im Mscr.

2) Mscr. عرض.

جوهرًا فلا بدّ من أن يكون ذلك تابعا لاختياره فان جعله جوهرًا  
 كان كذلك وإن لم يجعله جوهرًا لم يكن جوهرًا بيّن ما قلناه أن  
 الكلام لما كان خبرًا بالفاعل صحّ منه أن يوجد ولا يجعله خبرًا  
 كما يصحّ منه أن يوجد وأن لا يوجد فان قيل أليس العلم  
 يكون علما بالفاعل ومع هذا فأنه لا يصحّ من القديم فيما يخلف  
 فينا من العلوم أن يوجد ولا يجعلها علوما ولا يصحّ منّا فيما  
 نفعله بالنظر أن نوجده ولا نجعله علما قيل له لسنا نقول أن العلم  
 يكون علما بالفاعل فيلزمنا<sup>1</sup> ما ذكرته فان قيل لا بدّ من أن تقولوا  
 بذلك لأجل أنكم تجعلون كون الفاعل علما بالمعتقد مؤثرا في كونه  
 ما يفعله من الاعتقاد علما ولا تؤثّم حاله في حكم لفعله ألا وذلك  
 الفعل يكون على ذلك للحكم بالفاعل قيل له ليس الأمر على ما ظننته  
 بل لا يمتنع أن يكون حاله مؤثرا في وقوع الاعتقاد علما ولا يكون  
 مع ذلك علما بالفاعل بأن يكون علما لوقوعه على وجه ثمّ ذلك  
 الوجه وقوعه من فعل العاقل بالمعتقد، وليس يمكن أن يُجاب عن  
 هذا السؤال بأن يقال أنه يصحّ من الله تعالى أن يوجد هذا  
 الاعتقاد ولا نجعله [8b] علما بأن لا يكون المعتقد على ما تناوله<sup>2</sup>  
 نحو ما يُعلم من كون زيد في الدار أنه كان يصحّ أن لا يحصل  
 فيها ولو لم يحصل وخلف الله تعالى هذا الاعتقاد الذي هو علم  
 الآن فينا لما كان علما فعلى بعض الوجوه كان يصحّ أن يوجد  
 هذا الاعتقاد ولا يكون علما لأجل أنه لو خلف فينا هذا الاعتقاد  
 وقدّرنا أن لا يكون زيد في الدار لكان خطأ قول من يقول أن هذا  
 كان لا يمكن علما وخطأ قول من يقول أنه كان يجب أن يكون

1) Ms. r. فيلزمه. 2) Viell. ننناوله, Ms. r. ننناوله. ?

أن يكون جوهرًا لوجود معنى لآته كان يجب أن يكون ذلك المعنى مختصًا بصفة لأجلها يوجب كون للجوهر جوهرًا لأجل معنى آخر لأن الصفتين إذا استحققتا على وجه واحد لم يجوز أن يختلف موجبهما وهذا يوجب وجود ما لا يتناهى من المعاني ولآته كان يجب أن يكون ذلك المعنى حلالا فيه حتى يختص بأن يوجب كونه جوهرًا دون كون غيره جوهرًا وقد علمنا أنه لا يحل له ألا ويكون جوهرًا متخيرًا فوجب أن يفتقر ذلك فى كونه جوهرًا متخيرًا الى وجود ذلك المعنى فيه وأن يفتقر ذلك المعنى فى وجوده الى أن تكون هذه الذات جوهرًا متخيرًا وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما محتاجا الى صاحبه وهذا فى الاستحالة بمنزلة احتياج الشيء الى نفسه وذلك فاسد ولآته ليس هاهنا معنى يشار اليه إذا وجد حصل الجوهر جوهرًا وإذا عدم خرج من أن يكون جوهرًا لأن أى معنى يشار اليه يجوز أن يعدم ولا يخرج مع ذلك الجوهر [8a] من أن يكون جوهرًا

ولا يجوز أن يكون جوهرًا بالفاعل لآته لو كان جوهرًا بالفاعل لكان يصح من الفاعل أن يوجد ولا يجعله جوهرًا وإذا صح ذلك وجب أن يصح منه أن يجعله سوادا جوهرًا لآته لا تضاد بين الصفتين ولا ما يجرى مجرى التضاد ولو جاز ذلك لكان يجب إذا طوى البياض أن ينفيه من أحد الوجهين ولا ينفيه من الوجه الآخر وهذا يوجب أن يكون موجودا معدوما من وجه وذلك محال فان قيل لم قلتم أن الجوهر لو كان جوهرًا بالفاعل لصح منه أن يوجد ولا يجعله جوهرًا قيل له لآته إذا لا بد من أن يكون لحاله تأثير فى كونه

1) Fehlt im Mscr.

ما دام ذاتا ولا يخرج ذاته في سائر الأحوال من أن تكون ذاتا فإن  
 قبيل لم قلتم أن للجوهر جوهر لذاته قبيل له لأجل أنه لا يخلو أما  
 أن يكون جوهرًا لوجوده أو لحدوثه أو لحدوثه على وجه أو لعدمه أو  
 لعدمه على وجه أو لوجود معنى أو بالفاعل أو لما هو عليه في ذاته  
 أو لذاته، ولا يجوز أن يكون جوهرًا لوجوده لأن صفة الوجود صفة  
 واحدة فلو كان جوهرًا لوجوده لوجب أن تكون الموجودات كلها جواهر  
 وقد عرفنا فساد ذلك، ولا يجوز أن يكون جوهرًا لحدوثه لهذا الوجه  
 وإن عني به حالة الحدوث لزم أن لا يكون جوهرًا في حال البقاء،  
 ولا يجوز أن يكون جوهرًا لحدوثه على وجه لأنه ليس هاهنا وجبة  
 يشار إليه فيقال بأن الجوهر إذا وقع عليه كان جوهرًا وإذا لم يقع  
 عليه لم يكن جوهرًا ولأنه كان يجب أن يستحيل كونه جوهرًا في  
 حال البقاء لأنه في حال البقاء لا يكون واقعا على وجه، ولا يجوز أن  
 يكون جوهرًا لعدمه لأنه كان يجب أن يستحيل كونه جوهرًا في حال  
 الوجود ويجب في كل ما شارك في العدم بان يكون جوهرًا، ولا يجوز  
 أن يكون جوهرًا لعدم معنى لأنه كان يجب أن لا يختص ذلك  
 المعنى باليجاب كونه جوهرًا دون [76] كون غيره جوهرًا فكان يجب  
 أن تكون الذوات كلها جواهر وقد عرفنا فساد ذلك وبعد فإن  
 العدم يحيل الإيجاب لآنا قد عرفنا أن الإرادة المعدومة إنما يستحيل  
 أن يريد بها المريد لعدمها فكل ما شارك في العدم فالواجب أن  
 يستحيل أن يوجب صفة للغير ولأنه كان يجب أن يخرج من أن  
 يوجب كون الذات جوهرًا إذا وجد وليس في المعاني ما هذا سبيله  
 وبعد فإنه يجب أن يكون السواد سوادا لعدم معنى ويجب إذا  
 عدم المعنيين أن تكون الذات الواحدة سوادا وجوهرًا ويجب إذا طوى  
 الضد هو البياض أن ينفيه من أحد الوجهين دون الآخر، ولا يجوز

تقتضيه<sup>1)</sup> نوجب أن يكون مثلا للسواد الآخر ولو لم يكونا مشتركين في كونهما سوادين لَمَا كانا مثلين وإن اشتركا في صفات أُخَرَ فقد بان أن الذى يُوْتَرُ فى التماثل هو الاشتراك فى كونهما سوادين وما يكون مقتضى عنه

### مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّ الْجَوْهَرَ يَكُونُ جَوْهَرًا فِي حَالِ عَدَمِهِ

اعلم أن الذى يذهب إليه الشيخان أبو على وأبو هاشم أن للجوهر يكون جوهرًا فى حال عدمه وقد قال بذلك الشيخ أبو عبد الله وربما يُجْرَى فى كلامه ما يقتضى ظاهرًا أن صفة التخصيص تكون حاصلة للمعدوم إلا أن للحكم الذى هو منوع مثله من أن يحصل بحيث هو لا يحصل إلا إذا كان موجودًا فجعل الوجود شرطًا فى هذا الحكم وفى احتماله للعرض وفى صحة أن يدرك بالخاصتين وذهب شيخنا أبو اسحق إلى أن المعدوم لا يختص فى حال عدمه بصفة يتميز بها عن غيره وأما يخالف بصفة منتظرة فلا تثبت للجوهر صفة زائدة على كونه متخصيصًا وموجودًا وكأنا فى جهة ويقول أن الخلاف يقع فى تحيزه فقط وذهب شيخنا أبو القاسم إلى أن [7a] المعدوم لا يوصف بأنه جوهر ولا بأنه عرض وامتنع من أن يجرى عليه اسم غير قولنا شىء وقولنا مقدور ومعلوم ومتخصيص عنه وربما يصفه بأنه مثبت لأنه يذهب به الإثبات خلاف ما ذهبنا إليه على الحد الذى نذكره من بعد

والذى يدل على صحته مدقينا وجوه

أحدًا أن الجوهر جهر لذاته وإذا كان كذلك وجب أن يكون جهرًا

1) Msar. تقتضيها.



فوجب أن يكون الأسود مخالفاً للأبيض فقد أفسدناه وإن قلوا أن هاهنا جواهر لا تحتل العلم والقدرة والحياة كالجماد والكجهر المنفرد فوجب أن تكون مخالفة لما يحتمله فقد دخل الجواب عنه فيما ذكرنا لأننا قد بينا أن هذه للجواهر تحتل هذه الأعراض وإنما لا يصح أن توجد فيها لفقدها ما تحتاج في الوجود إليه لا لأجل أنها لا تحتلها<sup>1)</sup> يبين ذلك أن بعض أجزاء الجماد إذا نقل إلى تصاعيف أجزاء القلب وبني معه بنية مخصوصة صح أن توجد فيه للحياة والعلم والقدرة وسائر ما يوجد في القلب

### مَسْئَلَةٌ فِيْمَا يَقَعُ بِهِ التَّمَاثُلُ وَالْإِخْتِلَافُ

اعلم أن الذي يؤثر في التماثل هو الصفة الذاتية أو المقتضاة عن صفة الذات وقد ذكر شيخنا أبو القسم أن المثليين لا بد من أن<sup>2)</sup> [66] يكونا مشتركين في سائر الأوصاف ما خلا الزمان والمكان ويريد بتل<sup>3)</sup> أن السواد الموجود في هذا الوقت يكون مثلاً للسواد الذي لا يوجد في هذا الوقت ويوجد في وقت آخر وأن السوادين لا يخرجان من أن يكونا مثليين وإن تغير محلها

واعلم أننا قد بينا من قبل أن التماثل إنما يقع بما يكون العلم به أصلاً للعلم بالتماثل وإذا كان كذلك لم يحسن أن يقال في المثليين أنهما إنما يتماثلان لأشترأكهما في سائر الصفات لأن تماثلهما يصح أن يعلم من غير أن يعلم سائر صفاتها ومعلوم أن السواد لو لم يكن على صفة أخرى وكان على عين<sup>4)</sup> الصفة التي يرى عليها وما

1) Ms. تحتمله. 2) Im Ms. fehlt أن. 3) Fehlt wohl

القضية oder etwas ähnliches.. 4) Ms. غير.

مُخَالَفَهُ لِكَوْنِهِ كَاتِبًا فِي جِهَةٍ، عَلَى أَنَّهُ كَانَ يَجِبُ إِذَا اتَّفَقَا فِي طَعْمٍ وَاحِدٍ وَاخْتَلَفَا فِي اللَّوْنِ أَنْ يَكُونَا مَثَلَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ وَقَدْ عَرَفْنَا أَنَّ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ كَانَ يَجِبُ إِذَا طَرَى عَلَيْهِمَا الصِّدْدُ أَنْ يَنْفِيهِمَا مِنْ حَيْثُ تَمَّاتَلَا وَلَا يَنْفِيهِمَا مِنْ حَيْثُ اخْتَلَفَا وَهَذَا يُوجِبُ أَنْ يَكُونَا مَوْجُودَيْنِ مَعْدُومَيْنِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَقَدْ عَرَفْنَا فُسَادَ ذَلِكَ، فَبُنِيتْ صِحَّةٌ مَا قَلَنَاهُ مِنْ أَنَّهُ يَخَالَفُ مُخَالَفَهُ لِكَوْنِهِ جَوْهَرًا وَلِتَحْيِيْرِهِ فَبَانَ قَبِيلٌ وَلَمْ يَجِبْ فِي كُلِّ مَا شَارَكَهُ فِي التَّحْيِيْرِ أَنْ يَكُونَ مَثَلًا لَهُ وَمَا أَنْكَرْتُمْ أَنَّ هَذِهِ الْقَضِيَّةَ إِنَّمَا تَجِبُ إِذَا تَبَيَّنَتْ أَنَّ صِفَةَ التَّحْيِيْرِ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ قَبِيلٌ لَهُ لَوْ اخْتَلَفَتْ صِفَةُ التَّحْيِيْرِ فِي الذَّوَاتِ مَعَ أَنَّا نَدْرِكُهَا مَتَحْيِيْرَةً لَوْعَ الْفَصْلِ بَيْنَ كُلِّ مَتَحْيِيْرَيْنِ وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّا لَا نَفْصَلُ فَبَانَ قَبِيلٌ هَذَا انْتِقَالَ إِلَى دَلِيلٍ آخَرَ وَهُوَ [6a] دَلِيلُ الْإِدْرَاكِ قَبِيلٌ لَهُ لَيْسَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ظَنَنْتَهُ لِأَنَّ بَعْضَ مَا نَذَكَرُ فِي الدَّلَالَةِ مِنَ الشَّرْطِ إِذَا أُسْقِطَ بِهِ سُؤَالَ يَذَكَرُ عَلَى دَلِيلٍ آخَرَ<sup>1</sup> لَا يَكُونُ انْتِقَالَ وَإِنَّمَا يَكُونُ انْتِقَالَ إِذَا أَمَكُنَ الْاِقْتِصَارَ عَلَى ذَلِكَ الْقَدْرِ فِي أَصْلِ الْمَسْئَلَةِ فَأَمَّا إِذَا كَانَ الْاِقْتِصَارُ عَلَى ذَلِكَ الْقَدْرِ فِي أَصْلِ الْمَسْئَلَةِ لَا يَكُونُ وَهُوَ أَنَّا لَا نَفْرُقُ عِنْدَ الْإِدْرَاكِ بَيْنَ كُلِّ مَتَحْيِيْرَيْنِ لَا يَكُونُ الْاِقْتِصَارُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى تَمَّاتَلِ الْجَوْهَرَيْنِ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ انْتِقَالَ وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّا بَانَ نَفْرُقُ عِنْدَ الْإِدْرَاكِ بَيْنَ كُلِّ مَتَحْيِيْرَيْنِ لَا يَكُونُ الْاِقْتِصَارُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى تَمَّاتَلِ الْجَوْهَرَيْنِ وَلَا بَدَأَ مِنْ أَنْ نَرْتَبِ الدَّلِيلَ عَلَى لِحْدِ الذِّى بَيَّنَّاهُ فَيَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ هَذَا انْتِقَالَ، وَهَذِهِ الْجُمْلَةُ كَافِيَةٌ فِي نَصْرَةِ مَا نَقُولُهُ فَأَمَّا مَا يَتَعَلَّقُونَ بِهِ مِنَ الشُّبُهَةِ فَقَدْ دَخَلَ<sup>2</sup> فِي تَضَاعِيْفٍ مَا أوردناه لِأَنَّهُمْ إِنْ قَالُوا أَنَّا نَفْرُقُ بَيْنَ الْأَسْوَدِ وَالْأَبْيَضِ كَمَا نَفْرُقُ بَيْنَ السَّوَادِ وَالْبَيَاضِ

1) Fehlt wohl.

2) الجواب Fehlt wohl.

يقتضيه لأنه لو كان يتميز بصفة أخرى لَكُنَّا متى لم نعرف تلك  
 الصفة لم نعلم مُخَالَفَتَهُ وَإِن عَلِمْنَا التَّحْيِيزَ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِالْمُخَالَفَةِ فَرَعٌ  
 عَلَى الْعِلْمِ بِمَا يُوَوِّقِرُ فِي الْمَخَالَفَةِ بِمَا قَدْ بَيَّنَّ فِي الْكُتُبِ، وَبَعْدَ فَاتِهِ  
 لَيْسَ يَخْلُو تَمَيُّزُ الْجَوْهَرِ مِنْ مَخَالَفِهِ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِأَجْلِ حَدُوثِهِ أَوْ  
 لِأَجْلِ صِفَةٍ يَسْتَحِقُّهَا لَعَلَّةٌ نَحْوُ كَوْنِهِ كَاتِنًا فِي جِهَةٍ أَوْ لِأَجْلِ وُجُودِ  
 مَعْنَى فِيهِ نَحْوُ أَنْ يُقَالُ أَنَّ الْأَسْوَدَ يَخَالَفُ الْأَبْيَضَ بِوُجُودِ السَّوَادِ فِيهِ  
 أَوْ يَكُونَ مَخَالَفًا لغيره متميِّزًا عنه لكونه جوهرًا أو لتحيزه كما نقوله،  
 وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَخَالَفًا لغيره لحدوثه لوجوه أحدها أنه كان قبل  
 للحدوث مَخَالَفًا لغيره والثاني أنه يجب أن يكون كَلِّ مَا سِوَاهُ فِي  
 لِلحدوث مَثَلًا لَهُ وَبَعْدَ فَكَيْفَانَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِلحدوث مَخَالَفًا لِلْمَعْدُومِ  
 مِنْ حَيْثُ أَنَّ هَذَا مُحَدَّثٌ وَالْآخِرُ مَعْدُومٌ وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَوَجِبَ [56]  
 إِذَا وُجِدَ الْمَعْدُومُ أَنْ يَصِيرَ مَخَالَفًا لِنَفْسِهِ وَإِذَا عَدِمَ الْمُحَدَّثُ أَنْ  
 يَصِيرَ مَخَالَفًا لِنَفْسِهِ وَقَدْ عَرَفْنَا فَسَادَ ذَلِكَ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَخَالَفًا  
 بِصِفَةٍ تَحْصُلُ لَعَلَّةٌ نَحْوُ أَنْ يَكُونَ كَاتِنًا فِي جِهَةٍ لِأَنَّهُ قَدْ يَخْرُجُ مِنْ  
 أَنْ يَكُونَ كَاتِنًا فِي جِهَةٍ وَلَا يَخْرُجُ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَخَالَفًا لِمَا كَانَ  
 مَخَالَفًا لَهُ وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَقُولَ أَنَّهُ إِنَّمَا لَا يَخْرُجُ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَخَالَفًا  
 لِمَا خَالَفَهُ لِأَنَّهُ يَحْصُلُ فِي جِهَةٍ أُخْرَى وَيَقَعُ بِنَتْلِكِ الصِّفَةِ لِخِلَافِ  
 أَيْضًا وَذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا لِلْحُكْمِ فِي هَذِهِ الْبَدَائِعِ  
 يَحْصُلُ لِصِفَتَيْنِ ضِدَّتَيْنِ وَبَعْدَ فَقْدِ كَوْنِ الْجَوْهَرِ فِي حَالِ عَدَمِهِ  
 مَتَمَيِّزًا عَنْ غَيْرِهِ وَلَمْ يَكُنْ كَاتِنًا فِي جِهَةٍ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ أَنَّ لِخِلَافِ  
 حَصَلَ لِكُونِهِ كَاتِنًا فِي جِهَةٍ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ بِأَنَّهُ خَالَفَ لَوْجُودَ مَعْنَى  
 لِأَجْلِ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي أَنَّهُ لَا يَخَالَفُ غَيْرَهُ لِكُونِهِ كَاتِنًا فِي جِهَةٍ وَلِأَنَّهُ  
 كَانَ يَجِبُ إِذَا بَطَلَ سِوَاهُ هَذَا الْجَوْهَرِ بِالْبَيَاضِ أَنْ يَصِيرَ مَخَالَفًا  
 لِنَفْسِهِ وَهَذَا يُمْكِنُ أَيْضًا أَنْ يُذَكَرَ فِي فَسَادِ قَوْلِ مَنْ يَقُولُ أَنَّهُ يَخَالَفُ

حالتها فيما يرجع الى ذاتها لا تتغير سواء صح أن يوجد في كل واحد منهما ما وجد في الآخر أو لم يصح أن يوجد في محله واحد منهما الا مثل ما يوجد في الآخر فبطل ما قدره

وما يقارب هذه الدلالة أن يقال لو كان الجوهرا مختلفين لكانا مفترقين في صفة من الصفات لأن الاختلاف لا يصح مع الاشتراك في سائر الصفات وقد عرفنا أنه لا صفة تحصل لبعض الجواهر الا والآخر يشاركه فيها أو يصح أن يشاركه فيها، بيان ذلك أن صفات الجواهر أربع وهى كونها جواهر وتحييزها ووجودها وكونها كائنة في المحاذيات التى تحصل فيها وقد عرفنا أنها مشتركة في كونها [5a] جواهر ومشاركة في التحيز عند الوجود ولا جهة يحصل فيها جوهر الا ويجوز أن ينتقل عنها ويحصل فيها غيره فيكون مشاركا له في الصفة التى كان حاصلها عليها من قبل وإذا كان كذلك وجب القضاء بانها متماثلة

تليد آخر ومما يدد على ذلك أن الجوهرا إنما يتميز بما ليس بجوهر بكونه جوهرًا وتحييزه وقد عرفنا أن الجواهر عند الوجود مشتركة في التحيز وإذا لم تكن موجودة فهى مشتركة فى كونها جواهر وإن لم تشترك فى التحيز ومعلوم أنها اذا وجدت يجب تحييزها وإذا كان كذلك وجب القضاء بتماثلها لأن الصفة التى بها تتميز الذات عن مخالفتها بها توافق ما يشاركها<sup>1)</sup> فيها فان قيل لم قلتم أن الجوهرا يخالف ما ليس بجوهر بكونه جوهرًا وتحييزه قيل له لأننا متى عرفنا تحييزه وإن لم نعرف له صفة أخرى مثلا علمنا تميزه عما خالفه فيجب أن يكون التميز يحصل<sup>2)</sup> بتحييزه وبما

1) Ms. يشاركه. 2) aus Glosse

موجودةً مُتَحَيِّزَةً فكلُّ واحدٍ منها يَحْتَمِلُ من الأعراس ما يحتمله  
سائرهما وإذا كان كذلك لم يصحَّ افتراقهما في وجهٍ يكون ذلك مؤثراً  
بالاختلاف وكاشفاً عنه

فإن قيل فلم قلتم أن كلَّ واحدٍ منهما يَحْتَمِلُ من الأعراس ما يحتمله  
غيره إذا اشتركا في التَحْيِيزِ قيل له لأجل أن احتمال العرض حكمٌ  
يتبع التَحْيِيزَ فيجب في كلِّ متَحَيِّزٍ أن يَحْتَمِلُ ما يحتمله غيره من  
المتَحَيِّزات فإن قيل فكيف يصحَّ ذلك ولا يجوز أن يوجد في أحد  
الجوهريين ما يصحَّ أن يوجد في غيره قيل له وإن كان لا يصحَّ أن  
يوجد في أحدهما نفس ما يصحَّ أن يوجد في غيره فإنه لا يخرج  
من أن يكون محتملاً له لأننا نريد بالاحتمال أنه لو كان ذلك ما  
يوجد فيه لكان ما هو عليه من التَحْيِيزِ [4b] كافياً، وبعد فقد  
ثبت أن التَأْلِيفَ يجوز أن يَحْتَمِلُ في الجوهريين فقد ثبت إذا أن  
أحدهما يصحَّ أن يوجد فيه عين ما يصحَّ وجُودُهُ في الآخر، على  
أنه لا فرق بين أن يَحْتَمِلُ غير ما يحتمله الآخر حتى يوجد فيه  
غير ما يصحَّ وجُودُهُ في الآخر وبين أن يَحْتَمِلُ ما يحتمله الآخر فيما  
يرجع إلى ذاته ألا ترى أنه لو كان يصحَّ أن يوجد في كلِّ واحدٍ  
منهما نفس ما يصحَّ أن يوجد في الآخر لكان حالهما فيما يرجع  
إلى ذاتهما كحالهما إذا لم يصحَّ أن يوجد في كلِّ واحدٍ منهما  
نفس ما يوجد في الآخر فإن قيل أليست القُدْرَةُ مختلفةً وإن كانت  
كلُّ واحدةٍ منها تتعلَّقُ بمثل ما تتعلَّقُ به الأخرى فإنا أنكرتم أن  
الجواهر مختلفةً وإن كلَّ واحدٍ منها يَحْتَمِلُ مثل ما يحتمله الآخر  
قيل له أن من تَأَمَّلَ ما ذكرناه لا يورِدُ هذه الزيادة لأجل أن القدرتين  
لو تعلقتا بمقدورٍ واحدٍ لكانت حالهما بخلاف ما هما عليه الآن  
ومقدورهما متغايرٍ وليس كذلك سميل الجوهريين لما قد بينا أن

الالتباس ليس ألا لِمَكَانِ التَّمَاثُلِ وَالتَّالِثِ أَنَّ الِاتِّبَاسَ<sup>١</sup> فِي مُخْتَلَفِي<sup>٢</sup> اللونِ كَثُوبَتُهُ فِي مُتَّفَقِي اللونِ لِأَنَّا نَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الَّذِي نَشَاهِدُهُ الآنَ وَهُوَ أبيضٌ هُوَ الَّذِي شَاهَدْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَسْوَدَ وَإِنَّمَا أُبَدِلَ سِوَاهُ بَبِيضٍ فَقَدْ ثَبِتَ أَنَّ الِاتِّبَاسَ وَاقِعٌ فِي هَذِهِ الْجُواهرِ اتَّفَقَتْ فِي أَلْوَانِهَا أَوْ افْتَرَقَتْ وَالرَّابِعُ أَنَّ هَذَا لَيْسَ بِأَكْثَرَ مِنْ أَنْ لَا يَتَمَّ فِيهِ مَا أوردناه مِنْ دَلِيلِ الِاتِّبَاسِ وَهَذَا لَا يَكُونُ طَعْنًا فِي الدَّلَالَةِ لِأَجْلِ أَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ تَشْتَرِكَ ذَاتَانِ فِي حَكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ ثُمَّ مَا يَدُلُّ عَلَى ثَبُوتِ الْحَكْمِ فِي أَحَدِهَا غَيْرُ مَا يَدُلُّ عَلَى ثَبُوتِ الْحَكْمِ فِي الْآخَرِ كَمَا قَدْ عَرَفْنَا أَنَّ الْأَجْسَامَ وَالْأَعْرَاضَ قَدْ اشْتَرَكْتَ فِي الْحُدُوثِ وَإِنْ كَانَ مَا يَدُلُّ عَلَى حَدُوثِ الْأَجْسَامِ لَا يَسْتَمِرُّ فِي الْأَعْرَاضِ وَالخَامِسُ أَنَّ هَذَيْنِ الْجُوهَرَيْنِ إِذَا عَلِمَ مِنْ حَالِيَهُمَا أَنَّهُمَا لَوْ كَانَا خَالِيَيْنِ مِنَ اللونِ [4a] لِأَنَّ بَسَّ أَحَدَهُمَا عَلَى الْمَدْرِكِ بِالْآخِرِ فِي الْوَجْهِ الَّذِي يَتَنَاوَلُهُ الْإِدْرَاكُ فَيَجِبُ أَنْ يُقْضَى بِتَمَاثُلِهِمَا وَإِذَا كَانَا مَثْلِيَيْنِ إِنْ كَانَا خَالِيَيْنِ مِنَ اللونِ فَكَذَلِكَ يَجِبُ تَمَاثُلُهُمَا وَإِنْ افْتَرَقَا فِي اللونِ لِأَنَّهُمَا إِذَا تَمَاثَلَا فَإِنَّمَا يَتَمَاثَلَانِ<sup>٣</sup> لِمَا هُمَا عَلَيْهِ فِي أَنْفُسَهُمَا وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَتَغَيَّرَ حَالُهُمَا فِي ذَلِكَ بِوُجُودِ مَا يَوْجِدُ فِيهِمَا مِنَ الْمَعَانِي الْمَخْتَلِفَةِ لِذَلِكَ لِأَنَّ الْجُواهرَ لَوْ كَانَتْ مَخْتَلِفَةً لَكَانَتْ مَفْتَرَقَةً فِي حَكْمٍ يَكُونُ الْاِفْتِرَاقُ فِي ذَلِكَ الْحَكْمِ بَيْنِي عَنْ اخْتِلَافِهِمَا لِأَنَّ ذَلِكَ وَاجِبٌ فِي كُلِّ مَخْتَلِفَيْنِ وَقَدْ عَرَفْنَا أَنَّهَا لَمْ تَفْتَرِقْ فِي وَجْهِ يَكُونُ الْاِفْتِرَاقُ فِيهِ يُوجِبُ الْاِخْتِلَافَ لِأَنَّهَا قَدْ اشْتَرَكْتَ فِي كَوْنِهَا جُواهرَ وَقَدْ اشْتَرَكْتَ فِي التَّحَايِزِ عِنْدَ الْوُجُودِ وَفِي أَنَّهَا إِذَا حَصَلَتْ

(٤)

II

1) Im Mscr. Lücke, 2) Mscr. المختلفي. 3) Mscr. أو.  
4) Mscr. تماثلان.

نعلمه على تلك الصفة لآنها تلتبس بالتحكيّر قبيح له اذا كان الإدراك يتناول تلك الصفة لا التحكيّر ويحصل العلم بالتحكيّر على سبيل التبع فان التلبس فيجب أن يلتبس التحكيّر به حتى نعلم تلك الصفة عند الإدراك مفصلة ويلتبس بها غيره ولا نعلم الصفة الأخرى إلا على طريق الجملة وهذا كما قد عرفنا أن الوجود لما لم يتناوله الإدراك كما يتناول تحكيّر الجوهر لم يلتبس التحكيّر بالوجود بل الوجود يلتبس بالتحكيّر حتى يحتاج في معرفته على التفصيل الى دلالة وبعد فكان يجب أن يدرك المدوم إن كان الإدراك يتعلّق به على صفته الذاتية لأن تلك الصفة فيما تثبتته مستحقة للذات في حالتها العدم والوجود وإذا صحّت هذه الجملة علمنا أن الإدراك لا يتعلّق بالذات إلا على الصفة المقننصة عن صفة الذات

فان قيل أليس أحدهما يفرق بين الأسود والأبيض ولا يلتبس عليه أحدهما بالآخر فان كان الالتباس في الاسوديين يدلّ على تماثلهما فالفصل بين الأسود والأبيض يدلّ على اختلافهما [36] قيل له عن هذا السؤال أجوبة أحدها أن مجرد الالتباس لم نجعله دلالة التماثل حتى يلزم أن يكون مجرد الفصل دلالة الاختلاف وأنما فصيحا بتماثل المدركين اذا التبتس أحدهما بالآخر على المدرك متى لم يمكن أن يتعلّق الالتباس بوجه سوى تماثلهما فعروض ذلك أن لا يمكن أن يعلّف الفصل بأمر آخر سوى اختلافهما في أنفسهما وقد عرفنا أن الفصل بين الأسود والأبيض يمكن أن يعلّف باختلاف ما فيهما من السواد والبياض لا باختلاف الجوهرين في أنفسهما بيين ذلك أنّهما لو كانا خاليين من اللون لما أمكن الفصل بينهما وللجواب الثاني أنّ الالتباس قد يحصل في الأسود والأبيض ألا ترى أنّ أحدهما اذا أدرك باللمس لم يتمييز عند المدرك من الآخر اذا أدركه لمسا وهذا

عند الإدراك نعلمه على الصفة التي بها يتميز عن غيره لأن الإدراك  
طريق إلى معرفة التماثل والاختلاف فلو كان الإدراك متعلقاً به على  
صفة أخرى لكان يجب أيضاً أن يتعلّق به على هذه الصفة وهذا  
يوجب أن يكون الإدراك متعلقاً بالشيء على أكثر من صفة واحدة  
ومتى جُوز ذلك ولا حاصر وجب أن يكون سبيله سبيل العلم في  
أنه يصحّ أن يتعلّق بالشيء على كلّ صفة هو عليها وقد عرفنا فساد  
ذلك، على أن الإدراك لا يخلو من أن يكون متعلقاً بصفة تحصل بالفاعل  
أو يكون متعلقاً بصفة صادرة عن معنى أو يتعلّق بصفة تحصل لا  
للذات ولا لمعنى أو يكون متعلقاً بصفة ذاتية أو يكون متعلقاً بصفة  
مقتضاة عن صفة الذات وقد عرفنا أنه لا يجوز أن يتعلّق الإدراك  
بالذات على صفة قد حصلت بالفاعل لأنه لو كان كذلك لكان يجب  
أن يتعلّق بالحدوث لأنه هو الصفة التي تحصل بالفاعل وقد بينا  
فساد القول بأن الإدراك يتعلّق بالشيء على صفة الوجود ولا يجوز أن  
يتعلّق بصفة لمعنى لأنه كان يجب أن [3a] يتعلّق بكل صفة تحصل  
لمعنى<sup>1</sup> وهذا يوجب أن ندرك للجواهر كائناً في جهة وقد بينا فساد  
ذلك ويجب أن ندرك كون الواحد منا على سائر الصفات التي يحصل  
عليها لأجل معانٍ ولا شبهة في فساد ذلك ولا يجوز أن يتعلّق بصفة  
تحصل لا للذات ولا لعلّة لأنه كان يجب أن ندرك المُحدَث مُحدَثاً  
ويجب أن ندرك كون الواحد منا مدركاً وقد عرفنا فساد ذلك ولا  
يجوز أن يتعلّق به على صفة ذاتية لأننا عند الإدراك للجواهر لا نعلم  
له صفة زائدة على تحييره ولا يجوز أن ندركه على صفة ولا نعلمه  
عليها كما يجوز أن نعلمه على صفة لا ندركه عليها فإن قيل أنا لا

1) Das l aus Glosse.



التعلّف وجب أن يكون لتمثيلهما ولا شبهة في أنّ التنباس لم يحصل  
بين الجوهرين لأجل ما ذكرناه من التعلّف فالواجب أن يقال إنّما  
التبس أحدهما بالآخر لأجل تماثلهما

فإن قيل لم قلتم أنّ الإدراك لا يتعلّف بالشئ إلا على ما يقتضيه  
أخصّ أوصافه قيل له لأنّا 1) عند الإدراك نعلم اختلاف ما يتخلّف  
من المدركات إذا لم يكن لبس 2) كما نعلم وجود ما ندركه فلا  
يتخلو الإدراك من أن يتعلّف بوجود ما ندركه أو يكون متعلّقاً  
بالصفة التي الأجلها يخالف غيره ولا يجوز أن يكون الإدراك متعلّقاً  
بالوجود لأجل أنّه كان يجب أن يشيع في كلّ موجود وهذا يقتضى  
أن تكون الموجودات كلّها مدركة بجميع الحواسّ وذلك لا يجوز ويجب  
أن يكون السواد مدركاً على مثل الصفة التي يدرك عليها البياض  
لأنّ صفة الوجود واحدة وهذا يوجب أن يلتبس السواد بالبياض  
على المدرك وذلك محال، وبعد فإنّا نعلم عند ادراكنا للجوهر صفات  
ثلاث وهي تَحْيِيزُهُ ووجودُهُ وكونُهُ كائناً في جهة [2b] ولا يجوز أن  
يتعلّف الإدراك به على الصفة الوجود لما قد بيّناه ولا يجوز أن  
يتعلّف به على أنّه كائن في جهة لأنه لو كان كذلك لوجب أن يفصل  
بين أن يكون كائناً في تلك الجهة وبين أن ينتقل إلى أقرب المَكَانِيَتِ 3)  
منها وقد علمنا أنّا إذا أدركنا الجوهر في مكان ثم غاب عن بصرنا ثم  
أدركناه في أقرب الأماكن منه لم نفرق بين الحالتين فيوجب أن لا  
يصحّ أن يتعلّف الإدراك به على هذه الصفة فلم يبق إلا أنّه يدرك  
على صفة التَحْيِيزِ وهي الصفة بها يتميز من غيره فقد بان أنّ الإدراك  
لا يتعلّف بالشئ إلا على صفة مُقتَضَاةٍ عن أخصّ أوصافه، وبعد فإنّا

1) Glosse أنّا لأجل أنّا. 2) ليس. mscr. 3) إليه. Glosse.

## مَسْئَلَةٌ فِي تَمَائِلِ الْجَوَاهِرِ

ذهب شيوخنا الى أنَّ الجواهرَ كُلَّها جنسٌ واحدٌ وذهب شيوخنا أبو القسم البلاخيُّ إلى أنَّ الجواهرَ قد تكون مختلفةً كما أنَّها قد تكون متماثلةً وقد قال في كتبه في الدلالة على أنَّ الله تعالى ليس بجسمٍ ما من جسمٍ يكون<sup>1)</sup> إلا وله شبيهٌ أو يجوز أن يكون له شبيهٌ وهذا يقتضى أنه يجوز أن للجسمِ مخالفٌ لجسمٍ آخرٍ إلا أنه يجوز أن يصير موافقاً له كالذى يدلُّ على صحته ما نذهب اليه وجوهٌ

أحدها أنَّ أحدَ الجوهرين يلتبس على المدرك بالآخر مع علمه بتغايرهما وإن شئت قلت مع أنه لا [2a] تعلق بينهما والالتباس على هذا الحد لا يكون إلا لأجل أن أحدهما كأنه الآخر فيما يتناولوه الإدراك وذلك يدلُّ على تماثلهما لأن الإدراك لا يتعلق بالشيء إلا على ما تقتضيه صفته الذاتية والاشترار في ذلك يوجب التماثل

فإن قيل لم قلتم أنَّ هذا الالتباس لأجل أن أحدهما كأنه الآخر فيما يتناولوه الإدراك قيل له لا بد من أن يكون للالتباس وجهٌ يُصرف إليه فقد علمنا أن أحد المدركين قد يلتبس بالآخر لتعلق بينهما من حلول أو مجاورة وقد يلتبس لمكان تماثلهما وكون أحدهما كأنه الآخر في الوجه الذى يتناولوه الإدراك وإذا لم يكن الالتباس لمكان

1) يكون aus Glosse.

OL 23815.5  
✓ A



Keller

# كِتَابُ الْمَسَائِلِ فِي الْخِلَافِ

بَيْنَ الْبَصْرِيِّينَ وَالْبَغْدَادِيِّينَ

أَمْلَأَهُ لَشَيْخِ أَبِي رَشِيدِ سَعِيدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ النَّيْسَابُورِيِّ

---

الكلام في الجوهر

u

Cover

---

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Gips-Str. 9.

---





OL 23815.5  
A

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

*Non-receipt of overdue notices does not exempt the borrower from overdue fines.*

**Harvard College Widener Library  
Cambridge, MA 02138 617-495-2413**

WIDENER  
SEP 10 2001  
BOOK DUE  
JUN 08 2007  
CANCELED

**Please handle with care.**  
Thank you for helping to preserve  
library collections at Harvard.



OL 25015.2

A

AL-NĪSABŪRĪ

AL-MASA'IL FI AL-KHILĀF